

# Sannhet og gyldighet

*En undersøkelse av det etiske saksområdet*

Kristoffer Grønsberg



Masteroppgave i Filosofi ved IFIKK

UNIVERSITETET I OSLO

15.11.2012



# Sannhet og gyldighet

*En undersøkelse av det etiske saksområdet*

We must be content, then, when talking about things of this sort and starting from them, to show what is true about them roughly and in outline and when talking about things that are for the most part, and starting from these, to reach conclusions too of the same sort

– Aristoteles, *Nicomachean Ethics* 1094b20-24

© Kristoffer Grønsberg

2012

Sannhet og gyldighet – en undersøkelse av det etiske saksområdet

Kristoffer Grønsberg

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Proff Digitaltrykk AS

## Sammendrag

I denne oppgaven forsøker jeg å vise hvordan vi kan bruke Wiggins' redegjørelser for sammenhengen mellom sannhet og moral som et utgangspunkt for å gi en forklaring av hva det etiske saksområdet handler om og hvilke muligheter vi har for å komme fram til sanne etiske oppfatninger. I de to første kapitlene tar jeg for meg to viktige og innflytelsesrike innvendinger mot muligheten av sannhet. J. L. Mackies argumenter fra *Ethics – Inventing Right and Wrong* (1977) og Bernard Williams *Ethics and The Limits of Philosophy* (1985). Med denne gjennomgangen får vi også en skisse av det etiske saksområdet som jeg supplerer i kapittel tre med Charles Taylors redegjørelse for dette saksområdet i *Sources of the Self* (1989). Med dette går vi tilbake til Wiggins i kapittel fire og benytter oss det vi har kommet fram til om sannhet og det etiske saksområdet for å vise hvordan dette kan brukes til å tilbakevise relativitetsargumentet og gi en mer detaljert beskrivelse av hvordan vi kan aspirere til sannhet i våre etiske oppfatninger. Helt til slutt beveger jeg meg ned fra det metaetiske nivået og ser på hvilke normative implikasjoner som følger av at vi kan aspirere til sannhet i våre etiske oppfatninger.

## Forord

Det må takkes. En stor takk til Arne Johan Vetlesen for uvurderlige bidrag, helt til det siste. En stor takk også til Ragnhild som, med et skarpt øye har kunnet peke på ting jeg selv har sett meg blind på. Også stor takk til Eirik Ø som har kommet med viktige innspill på tampen. Til slutt vil jeg også, på generelt grunnlag, takke Anniken, Eirik S, Eirik Ø, Eskil og Ragga. Filosofi hadde ikke vært det samme uten.



# Innholdsfortegnelse

<b>Innledning .....</b>	<b>1</b>
<b>1. Rettferdiggjørelse, gyldighet, sannhet.....</b>	<b>3</b>
1.1 Rettferdiggjørelse og sannhet.....	3
1.2 Mackie og objektivitet.....	9
1.3 “The argument from queerness”, sannhet og Wiggins.....	15
<b>2. Perspektiv og etisk kunnskap.....</b>	<b>27</b>
2.1 Spesifikke og generelle etiske termer.....	27
2.2 Williams, viten og “verden”.....	29
2.3 Objektivitet og modeller for sannhet.....	34
<b>3. Erkjennelser av etterstrebelserverdighet og etisk gyldighet .....</b>	<b>47</b>
3.1 Wiggins, Taylor og etiske rammeverk .....	47
3.2 Etisk gyldighet.....	50
3.3 Etiske rammeverk.....	53
3.4 Naturalistiske teorier .....	58
<b>4. Relativitetsproblemet og det etiske saksområdets partikulære natur.....</b>	<b>67</b>
4.1 Det etiske mangfoldet.....	68
4.2 Relativistiske argumenter .....	70
4.3 Et partikulært saksområde .....	75
4.4 Enighet i etiske oppfatninger.....	80
4.5 Konkluderende bemerkninger .....	90
<b>Litteratur.....</b>	<b>93</b>



# Innledning

Kan våre etiske oppfatninger være sanne? I denne oppgaven vil jeg undersøke muligheten for at våre etiske oppfatninger kan være sanne med utgangspunkt i David Wiggins og hans redegjørelse for hvilke konsekvenser sannhetsteori i tradisjonen etter Frege, Wittgenstein og Davidson har for muligheten av etisk sannhet.

I det første kapittelet vil jeg belyse Wiggins betingelser for sannhet og vise disse kan brukes til å vise at J. L. Mackies argumenter mot muligheten for sannhet bygger på en antakelse om at sannhet handler om en sammenlikning av meningsinnholdet i våre setninger med en direkte erkjennelse av virkeligheten og at denne antakelsen er uberettiget ettersom Wiggins sannhetsbetingelser viser at alle erkjennelser av virkeligheten er språklig mediert.

I det andre kapittelet vil jeg ta for meg en annen innvending mot muligheten for etisk sannhet, nemlig Bernard Williams' argumenter fra *Ethics and The Limits of Philosophy*. I denne prosessen vil jeg vise hvordan han også bygger sitt premiss på en uberettiget antakelse av sannhet, nemlig at sannhet bare handler om det som er gyldig i alle desinteresserte perspektiver. Dette vil peke videre mot at det etiske saksområdet rett nok er betinget av vår status som aktører, men at dette ikke er et hinder for at vi kan ha sanne oppfatninger om det.

I det tredje kapittelet vil jeg benytte meg av Charles Taylors *Sources of the Self* for å gå nærmere inn på det etiske saksområdet og hvordan erkjennelsen av etisk gyldighet henger sammen med vår status som aktører og vår erfaring av at våre omgivelser har etiske fordringer på oss.

I det siste kapittelet vil jeg ta for meg hva de tidligere kapitlene har vist om vår erkjennelse av etisk gyldighet for å tilbakevise relativitetsargumentet blant annet ved å vise hvordan redegjørelsen for det etiske saksområdet i kapittel tre og Wiggins sannhetsbetingelser fra kapittel en kan brukes for å skissere hvordan disse to tingene gjør at vi kan aspirere til sannhet i våre etiske oppfatninger og hvordan dette kan brukes som et argument for at vi ved å ta for oss vår felles virkelighet kan komme til etisk enighet. Dette vil innebære en utdypning av hva vi erkjenner når vi erkjenner at noe er etisk gyldig og en spesifisering av hvor stort håp vi har for at våre etiske oppfatninger kan være sanne.

Dette er en metaetisk oppgave og jeg holder meg på det metaetiske i stort sett hele oppgaven. Unntaket er konklusjonen hvor jeg kort skisserer både hvordan våre muligheter for etisk sannhet har normative implikasjoner for hvordan vi bør forholde oss til vår beskjeftigelse med etiske spørsmål og hvordan redegjørelsen av det etiske saksområdet peker fram mot muligheten av en normativ teori. En slik teori vil plassere seg i opposisjon til både

kantianske og utilitaristiske teorier om etikk i det at den ikke vil være prosedural, den vil ikke kunne etablere en prosedyre for hvordan man skal gå fram for å lande på sanne etiske oppfatninger, men at den heller sier noe om hvilke forhold vi bør ta hensyn til i våre etiske overveielser. Dette vil framheve den aristoteliske arven til denne teorien selv om denne også ligger like under overflaten gjennom hele oppgaven.

# 1. Retttferdiggjørelse, gyldighet, sannhet

## *1.1 Retttferdiggjørelse og sannhet*

Vi har mange måter å retttferdiggjøre våre handlinger på. “Jeg hadde lyst”, “Det var slemt, så jeg kunne ikke”, “Hun fortjente det” og så videre. Noen ganger havner vi i situasjoner hvor vi spør oss selv om grunnene våre er tilstrekkelige og om handlingene våre egentlig er retttferdiggjorde. Dette kan skje ofte eller sjelden, men det er vanskelig å tenke seg at man i løpet av livet, etter å ha nådd en viss alder, ikke fra tid til annen befinner seg i situasjoner hvor man begynner å lure på om man har rett til å gjøre det ene eller andre, noe som kan føre til at vi begynner å reflektere over hvorvidt de ulike grunnene man har for å handle virkelig er tilstrekkelige for å retttferdiggjøre de handlingene de er ment å retttferdiggjøre. En slik refleksjon kan gi oss tillit til handlingen, den kan resultere i alternative handlinger som virker bedre, men den kan også føre til frustrasjon over at man ikke finner noen retttferdiggjørelse for sine handlinger samtidig som man ikke er villig til å ta konsekvensen av dette og avstå fra den. I disse tilfellene kan man komme til å stille seg spørsmålet om det er nødvendig med retttferdiggjørelse i det hele tatt. “Hvem er det jeg egentlig jeg må retttferdiggjøre meg overfor?” eller mer upersonlig, “hvorfor må jeg retttferdiggjøre denne handlingen?” Dette spørsmålet er det mest grunnleggende. Det siste stiller spørsmål ved om handlingene våre må retttferdiggjøres, mens begge to foregående spørsmålene premiss at de trenger det. For det meste handler imidlertid de fleste av oss ikke bare ut fra at vi faktisk trenger en slik retttferdiggjørelse, men også at vi har standarder ved hvilke slike retttferdiggjørelser kan gis, selv om vi ikke alltid lever opp til dem. Samvittighetskvaler over handlinger vi ikke egentlig mener vi var retttferdiggjorte i å gjøre, eller i ettertid forstår at vi ikke var retttferdiggjorte i å gjøre, fordrer at vi både anser at retttferdiggjørelser kan gis og at vi har kjennskap til hvordan. At vi for det meste antar at vi på en eller annen måte må ha retttferdiggjørelse for våre handlinger betyr imidlertid ikke nødvendigvis at grunnene våre for denne antakelsen er gode. Før jeg går videre i å undersøke hva det betyr at vi må retttferdiggjøre våre handlinger, vil jeg nevne en måte våre handlinger kan sies å være retttferdiggjorte på, som jeg ikke vil undersøke nærmere.

I en viss forstand er en handling allerede retttferdiggjort simpelthen ved at den har blitt utført, ettersom den er blitt valgt ut fra en rekke alternative handlinger som vi har avstått fra. Også når vi handler som på refleks, det vil si uten eksplisitt refleksjon over hvilke handlingsalternativer vi har foran oss og hvilket av dem som er det beste, er det likevel som oftest slik at vi handler slik vi gjør av en grunn simpelthen fordi det er så åpenbart hvilke

handlinger vi har størst grunn til å gjøre at det ikke er noen vits i å reflektere over dem. Det er selvsagt grensetilfeller her, å utføre handlinger som man i ettertid ikke kan begripe fordi man handlet som på refleks uten at man hadde noen god grunn til det, eller fordi man var uoppmerksom på åpenbart relevante forhold er noe de aller fleste av oss har opplevd. Også i situasjoner hvor det er tvil om vi har noen alternativer til handling i det hele tatt kan er rettferdiggjørelse mindre relevant. Handling under tvang og i noen tilfeller trusler er eksempler på dette. Disse grensetilfellene tematiserer svært interessante moralfilosofiske spørsmål om viljessvakhet, fri vilje og ansvar, men det er ikke disse spørsmålene denne oppgaven skal ta for seg.

Hvis vi ser bort i fra disse grensetilfellene og konsentrerer oss om den typen handlinger vi vanligvis snakker om når vi sier at vi gjorde noe av egen fri vilje ser vi at disse handlingene allerede er rettferdiggjort i den forstand at vi har ansett at vi har grunn til å velge den framfor dens alternativer. Man kan også stille spørsmål ved denne typen rettferdiggjørelse, et spørsmål som da vil handle om hvorvidt grunner som sådan er noe som kan rettferdiggjøre handling i det hele tatt. Det er en forskjell på dette spørsmålet og spørsmålet om hva det er som gjør at noen handlinger er rettferdiggjorte i motsetning til andre. Om noe i det hele tatt er verdt å gjøre kan absolutt være et spørsmål, kanskje ett det er mest vanlig å møte ved en grunnleggende eksistensiell krise. Det er også et spørsmål som er alvorlig nok ettersom et negativt svar på det ser ut til å føre til en altomfattende apati eller eventuelt selvmord som den eneste løsningen. Imidlertid er det ikke dette spørsmålet jeg vil undersøke.

I stedet for at spørsmålet om rettferdiggjørelse handler om grunner som sådan kan det altså handle om i hvilken grad vi er berettiget til å velge noen grunner som gyldige framfor andre. Det er denne typen rettferdiggjørelse spørsmålene vi begynte med som regel handler om, og det er denne typen rettferdiggjørelse jeg vil undersøke mulighetene og betingelsene for. En slik rettferdiggjørelse vil handle om den typen handling som vi utfører ut fra ett eller flere tenkelige alternativer fordi vi har grunner til det, enten disse grunnene er noe vi eksplisitt vurderer eller ikke. Det er nettopp denne typen handling som også gir opphav til de spørsmålene vi begynte med, ettersom de forutsetter at man handler ut fra alternativer. En annen ting som er klart er at vi her har å gjøre med selvrefleksive aktører. Det å ha flere alternativer for hvordan man skal handle innebærer at man kan vende blikket mot seg selv for å se de ulike alternativene. Bare derfor kan vi snakke om at vi har grunner for handling.

Spørsmålet om rettferdiggjøring av våre handlinger er dermed spørsmålet om hvorvidt våre oppfatninger om at noen alternativer som bedre enn andre er berettiget.

En type grunner for handling virker det tilnærmet meningsløst å kreve rettferdiggjørelse for. Det klareste eksempelet på dette er de grunnene for handling som konstitueres av det faktum at vi for eksempel er sultne, tørste, for varme, for kalde og liknende. Denne gruppen, “considerations of egoism, those that relate merely to the comfort, excitement, self-esteem, power or other advantage of the agent” (Williams, 1985, p. 7), bærer så å si sin egen berettigethet med seg. Slike grunner for handling kan også komme i konflikt med hverandre, men ettersom de ikke krever noen rettferdiggjørelse utenfor seg selv blir det som regel et spørsmål om hvilken grunn vi oppfatter som er sterkest, i den grad de kan sammenliknes. Etter hvert vil jeg vise at også konflikter mellom disse grunnene oftere enn det kan virke som krever et etisk rammeverk, men for øyeblikket holder det å se at ettersom disse grunnenes fordring på handling er så åpenbar er det sjelden at konflikt mellom disse grunnene tematiserer spørsmålene vi begynte med.

Spørsmålet om hvorvidt våre grunner er rettferdiggjorte oppstår typisk når vi opplever at grunner som ikke er den typen jeg nevnte ovenfor gjør seg gjeldende. Denne andre typen grunner, moralske grunner, krever at vi tilsidesetter deler av hensynet til oss selv og kan være opphav til en konflikt mellom ulike grunner til handling som tematiserer spørsmålet om rettferdiggjørelse, enten konflikten er mellom en moralsk grunn og våre egoistiske tilbøyeligheter eller om vi opplever at motstridende moralske grunner begge gjør seg gjeldende. Spørsmålet om rettferdiggjørelsen av våre handlinger oppstår dermed innenfor et etisk rammeverk som kort fortalt består av at andre hensyn enn rent egoistiske gjør seg gjeldende, og at andre ting enn størst mulig tilfredsstillelse med hensyn til oss selv kommer med hva vi oppfatter som gyldige fordringer til oss. Med et etisk rammeverk menes her det til tider mer implisitte, til tider mer eksplisitte, aldri helt statiske, settet av oppfatninger om hva slags liv som er verd å leve, hva som er etterstrebellesverdige, riktig, godt og så videre. Jeg vil dermed bruke begrepene etisk og etikk i en veldig vid forstand ettersom jeg lar etikkens saksområde være de oppfatninger, overveielser og hensyn som har å gjøre med hva vi i konkrete situasjoner anser at vi bør gjøre og generelt hva slags liv som er verd å leve og hva som er etterstrebellesverdige. Det er imidlertid verd å merke seg at også de mer egoistiske grunnene er inkludert i det etiske rammeverket, ettersom de er med på å definere mange av forestillingene våre om nettopp hva som er etterstrebellesverdige.

Både moralske og egoistiske grunner er dermed etiske grunner. Men spørsmålet om hvorvidt handlingene våre er rettferdiggjorte vil gjøre seg mindre gjeldende jo mer det etiske rammeverket domineres av egoistiske grunner. Det er imidlertid ikke snakk om ett rammeverk hvor slike spørsmål oppstår og et annet hvor det ikke gjør det. Også rent egoistiske hensyn kan komme i konflikt med hverandre, uten at det nødvendigvis er så lett å avgjøre hvilket hensyn som er sterkest, fordi de etterstrebellesverdige målene de impliserer ikke nødvendigvis er sammenliknbare. I slike situasjoner vil spørsmål som likner på de spørsmålene vi stilte i utgangspunktet kunne melde seg gjennom at man kan stille seg spørsmålet om hvorfor én type liv er bedre enn et annet blant alternativene man har foran seg. Allikevel så er det fullt mulig å se for seg grensetilfeller hvor ens oppfatninger om hva som er verdt å ta hensyn til i så stor grad dreier seg om en selv og målene som man streber etter er udiskutabelt etterstrebellesverdige at svaret på spørsmålet om man trenger å rettferdiggjøre handlingene sine simpelthen er nei. David Hume har en beskrivelse av en “sensible knave” som er en god kandidat til hvordan en person som ikke trenger å beskjeftige seg med en slik rettferdiggjørelse kan være. Denne personens etiske rettesnor er å maksimere nytten for seg selv slik at han “in particular incidents, may think that an act on iniquity or infidelity will make a considerable addition to his fortune, without causing any considerable breach in the social union and confederacy. That *honesty is the best policy*, may be a good general rule; but is liable to many exceptions” (Hume, 1998, ss. 81-82). Vi har foran oss en person som ser nytten av moralske institusjoner som ærlighet, velvilje og altruisme, og derfor er varsom med å plassere seg selv utenfor disse, men som, når risikoen for sanksjoner fra å bryte disse ikke oppveies av fordeler han kan oppnå ved å bryte dem, ikke nøler et øyeblikk. De etiske overveielsene til en “sensible knave” vil handle om kalkulering av maksimal nytte for sin egen del og det kan hende spørsmålet om rettferdiggjørelse simpelthen er irrelevant, ettersom det bare vil være egoistiske hensyn hans beregninger tar utgangspunkt i. For denne personen vil derfor heller ikke spørsmålet om rettferdiggjørelse nødvendigvis gjøre seg gjeldende.

Vi kan dermed forsøke oss på et svar på det siste av de tre innledende spørsmålene. Nei, det er ikke en nødvendighet for oss at våre handlinger er rettferdiggjorte. Samtidig er de aller færreste av oss slik at vi bare tar hensyn til våre egne egoistiske behov og interesser. Ikke bare lar vi andre ting enn egeninteresse være relevant for hva vi skal gjøre, det er også slik at våre moralske oppfatninger ofte er svært viktige for oss. Vi lar ikke bare hensynet til andre gjøre at vi selv unnlater å oppføre oss grovt urettmessig, vi blir også moralsk indignerte på vegne av andre til tross for at uretten ikke går ut over oss selv. Viktigheten til slike

oppfatninger smitter over på spørsmålet om rettferdiggjørelsen av dem siden mangel på en rettferdiggjørelse vil hindre oss i å hevde våre oppfatninger med den tyngden vi anser at de krever. Nødvendigheten av å rettferdiggjøre våre handlinger blir derfor understreket av at moralsk fordømmelse av andres urettmessige handlinger er en handling vi anser det som viktig å gjøre.

En annen grunn til at spørsmålet om rettferdiggjørelse framstår for oss med en viss innstendighet er at våre etiske oppfatninger er uløselig knyttet til hva vi anser som etterstrebellesverdig, hva som fortjener hensyn og hva slags liv som er verd å leve og meningsfylt å strebe etter. Oppfatninger om hva som kan utgjøre en meningsfull tilværelse vil også kreve en viss rettferdiggjørelse for at de ikke skal være selvbedrag. En oppdagelse av at våre oppfatninger om meningsfullhet helt og holdent er arbitrære vil måtte innebære en revurdering av muligheten for et liv verdt å leve i det hele tatt ettersom fraværet av grunner for at noe liv er verdt å leve impliserer at et liv hvor en bare tar hensyn til sine egne egoistiske mål kan gi en meningsfull tilværelse.

For mange av oss er det slik at blant de tingene og forholdene som er med på å gjøre livene våre verd å leve, gjør noen av dem seg gjeldende for oss på måter som overstiger våre hensyn til oss selv. Videre er nettopp det at de overstiger våre hensyn til oss selv en del av grunnen til at de er meningsfulle for oss. Gleden ved et genuint vennskap handler ikke om noe som er etterstrebellesverdig bare fordi et godt selskap er et instrument for egen velvære, og grunnen til at man stiller opp for noen man er glad i er ikke først og fremst at man kan tjene på det ved en senere anledning. De mest meningsfulle forholdene vi har til hverandre karakteriseres ikke av at de er betydningsfulle for oss ene og alene fordi de tilfredsstiller våre egoistiske behov. Tvert imot er det delvis fordi andre betyr noe for oss at vi liker å tilbringe tid sammen med dem, og grunnen til at vi kan være både selvoppofrende for andre og ha det vondt sammen med dem, er at de betyr noe for oss på en måte som overstiger vår omtanke for oss selv. På samme måte indikerer også mange av våre reaksjoner på ulike former for urett og grovt urimelig behandling at vår reaksjon handler om noe mer enn hensynet til vårt eget ubehag. Hvis det var vår følelse av ubehag som var den eneste årsaken til at vi hadde problemer med hva vi oppfatter som urett ville dette problemet lett kunne løses ved å forandre ens egen holdning til de situasjonene man ble moralsk indignert av. Ved å kultivere en likegyldig reaksjon til alt som ikke medfører direkte ulempe for oss selv ville man kunne unngå ubehaget ved å være vitne til urett mye mer effektivt enn ved å forsøke å minimere uretten som blir begått ved å uttrykke moralsk fordømmelse av urettmessig behandling av

andre. Imidlertid vil en slik kultivering av ufølsomhet for andres lidelse og urett være noe de fleste vil si selv er moralsk forkastelig. Spørsmålene vi stilte i innledningen handler derfor også om hvorvidt det er slik at vi kan ha rett i at situasjoner som med urettmessig behandling av andre rettferdiggjør moralsk fordømmelse.

Problemet med rettferdiggjørelse av våre etiske oppfatninger kan gjøre seg gjeldende på flere måter hvorav konflikt mellom ulike grunner for handling og tvil om man lever et liv verd å leve er to. En tredje måte er erkjennelsen av at vi erfarer at det er et stort mangfold av virksomme etiske fordringer både i oppfatninger av hva som bør gjøres i ulike konkrete situasjoner og i oppfatninger om hva som er etterstrebellesverdige. Som om ikke det var nok er det tydelig hvordan de ulike etiske fordringene i stor grad er knyttet til sosial og kulturell tilhørighet og spranget er derfor kort til å trekke den konklusjonen at moralske og etiske oppfatninger enten er arbitrære og derfor ikke har den autoriteten de påberoper seg eller at de er betinget av kulturell tilhørighet som innebærer at autoriteten i beste fall er begrenset til de som tilhører den samme kulturen eller har samme sosiale tilhørighet.

Antakeligvis er det flere måter man kan argumentere for at det er mulig å rettferdiggjøre sine etiske oppfatninger på. Ett alternativ går ut på at vi ikke kan finne noen ekstern rettferdiggjørelse og at alle moralske systemer bare er indoktrinert selvbedrag om hva som er etterstrebellesverdige og hva som krever vår respekt. Under denne redegjørelsen vil den eneste rettferdiggjørelsen for våre handlinger være at man greier å “se sannheten i øynene” og ta seg selv som eneste referansepunkt eller ved en enorm viljesakt skape sine egne standarder. Imidlertid tror jeg dette er feil vei å gå og jeg vil konsentrere meg om mulighetene for en spesifikk måte våre etiske oppfatninger kan være rettferdiggjorte på. Nemlig ved å undersøke om de kan være sanne og hva dette innebærer. Hvis man kan vise at etiske oppfatninger, dommer og setninger er av en type som kan være sanne, vil det samtidig kunne gi en rettferdiggjørelse for å ha dem for det første fordi de da vil ha en gyldighet som ikke er personlig og for det andre fordi redegjørelsen for hvorfor de er sanne også vil være en rettferdiggjørelse av deres gyldighet. Det at våre etiske oppfatninger kan være sanne vil også bety at gyldigheten deres ikke vil være arbitrær, noe som er viktig fordi deres eventuelle arbitraritet ville ha innebåret at de like gjerne kunne vært annerledes. Dermed ville de nødvendigvis ikke vært rettferdiggjorte ettersom rettferdiggjørelse handler om at det er en grunn til at noe bør gjøres framfor noe annet. At våre etiske oppfatninger kan være sanne, innebærer en rettferdiggjørelse fordi det at noe er sant betyr at alt annet som på ett eller annet



vis innebærer noe motstridende ikke også samtidig kan være sant. Noe kan ikke være sant og ikke sant på samme tid.

Selv om man kan vise at etiske oppfatninger kan være sanne og at vi dermed kan være rettferdiggjorte både i våre egne forestillinger om etterstrebellesverdighet og i å gi uttrykk for hva vi anser er galt for andre, så er det grenser for hva en slik rettferdiggjørelse kan oppnå. Hvis vi kan si at en etisk oppfatning er sann, så innebærer det at etiske oppfatninger om hva man skal gjøre i en gitt situasjon som er inkonsistente med denne ikke stemmer og vi kan dermed si at noe er galt å gjøre fordi den etiske oppfatningen handlingen er et uttrykk for er uriktig.

### *1.2 Mackie og objektivitet*

Koblingen mellom sannhet og etiske oppfatninger er ikke ny ettersom sannhet som kategori for vurderingen av etiske dommer og oppfatningers gyldighet allerede er en sentral del av etisk språk og diskusjon. Imidlertid beviser det at språket benyttes på denne måten selvingenting om hvorvidt en slik bruk er på sin plass, som J. L. Mackie demonstrerer i sin *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977). Mackies *Ethics* er for øvrig et godt utgangspunkt for å undersøke muligheten av sanne etiske oppfatninger selv om Mackie forsøker å vise at våre etiske oppfatninger nettopp ikke kan være sanne. Like fullt vil jeg, gjennom å undersøke de underliggende betingelsene for Mackies konklusjoner, vise hvordan man kan møte noen av de mest åpenbare innvendingene mot muligheten for sannhet innenfor det etiske domenet. Samtidig vil det berede grunnen for en nærmere undersøkelse av hva vi kan si om sannhet hvor denne vil vise at Mackie opererer med en uberettiget ontologisk antakelse om hva det etiske saksområdet dreier seg om.

Mackie viser at, selv om sant og falskt er begreper som både er en nødvendig og nyttig del av etisk språk er bruken av dem allikevel bare bleke kopier av det sannhetsbegrepet som er virksomt på andre områder, for eksempel innenfor naturvitenskapene eller matematikken. Selv om sant og falskt dermed benyttes som meningsfulle predikater når vi snakker og argumenterer om det etiske, så er det ikke egentlig objektiv sannhet man refererer til, men en slags betinget og begrenset sannhet. Et sentralt poeng i Mackies argumentasjon for dette er at forsøk på å redegjøre for meningen til etiske termer ved at de refererer til objekter vi kan beskrive deskriptivt og som vi, i følge Mackie, derfor kan ha objektivt sanne oppfatninger om, ikke lykkes. Mackie tar for seg to typer teorier, naturalistiske og ikke-kognitive teorier om meningen til etisk språk, som begge forsøker å redusere denne meningen til et forhold mellom objekter på en slik måte at det kan uttrykkes i rent deskriptive termer. Vi kan merke oss med

en gang at begge disse teoriene forsøker å redegjøre for meningen til etisk språk uten at de refererer til normative objekter. Naturalistiske teorier om etisk språk handler om at etiske termer kan ses på som et uttrykk for forhold mellom våre ønsker, interesser eller mål og naturlige egenskaper ved verden som er relevante for oppfyllelsen av disse. Dette forholdet kommer til uttrykk i våre beskrivelser av handlinger i etiske termer i den forstand at de uttrykker hvordan handlingen er til skade eller til gagn for våre ønsker, interesser eller mål. For naturalistiske teorier er etiske begreper og setninger er dermed et konglomerat av ulike deskriptive karakteristikker av verden og hvordan våre behov og ønsker forholder seg til denne karakteristikken. For non-kognitivistiske teorier kan man også bryte ned meningen til etiske termer til et deskriptivt innhold på den ene siden og vår relasjon til dette innholdet på den andre. Men i stedet for at det handler om våre behov og ønsker handler forholdet her om hvorvidt ytreren forholder seg bifallende eller fordømmende til det som de etiske termene refererer til. Den non-kognitivistiske redegjørelsen for meningen innebærer dermed at våre etiske termer er en sammenslåing av en deskriptiv beskrivelse av et eller flere objekter og en erklæring av hvorvidt vi forholder oss bifallende eller fordømmende til dem (Mackie, *Ethics - Inventing Right and Wrong*, 1977, s. 32).

Begge disse teoriene er utilstrekkelige som redegjørelser for meningen til etiske termer. Non-kognitivistiske redegjørelser kommer til kort fordi de utelater en svært sentral del av hva vi uttrykker med våre etiske påstander, nemlig at vi bifaller eller fordømmer noe, en handling for eksempel, på grunn av at vi mener det er en passende reaksjon til handlingen. Våre etiske oppfatninger handler om noe mer enn et rent korrelat mellom et objekt og vår holdning. Akkurat hva dette innebærer er ikke nødvendigvis så klart, men det er like fullt slik at det ikke kan reduseres til en rapportering av et sammenfall mellom ens egne følelser og situasjon, blant annet fordi dette ikke fanger inn det at etiske påstander uttrykker at objekter har fordringer til oss og at non-kognitivistiske teorier derfor kommer til kort ovenfor våre etiske påstanders krav til handling fra oss selv og andre. Videre mener Mackie at naturalistiske teorier om meningen til etiske termer også kommer til kort ved å ikke kunne redegjøre for hvordan etiske påstander uttrykker at objekter stiller krav til hvordan vi bør handle, men av andre grunner (Mackie, *Ethics - Inventing Right and Wrong*, 1977, s. 33). I motsetning til non-kognitivistiske teorier har ikke naturalistiske teorier noe problem med å redegjøre for den praktiske preskriptiviteten til etiske påstander, ettersom dette blir gitt ved en appell til "the desires or possible satisfactions of the person or persons whose actions are to be guided" (Mackie, *Ethics - Inventing Right and Wrong*, 1977, s. 32). Problemet blir i stedet at

det som kan forklare hvordan etiske oppfatninger og påstander kan være preskriptive samtidig introduserer en relativitet som er utilstrekkelig med tanke på det kategoriske elementet som også er en del av etiske oppfatninger og domfellelser. For under naturalistiske teorier om meningen til etisk språk blir fordringen til objektene det handler om relativ til våre ønsker, interesser og mål. Uten at den kan si noe om at noen ønsker, interesser og mål er bedre enn andre blir gyldigheten til de etiske oppfatningene og påstandene helt arbitrær ved at den avhenger av hvilke ønsker, interesser og mål vi tilfeldigvis har.

Dette beviser ikke at objektiv sannhet ikke er mulig i etisk språk. Mackie selv innrømmer at evaluative oppfatninger og dommer kan være objektivt sanne, men bare i forhold til antatte og delte standarder. På bakgrunn av slike standarder kan etiske evalueringer være sanne i den forstand at det kan være objektivt sant at man gjør en evaluering som er i tråd med de gjeldende standardene (Mackie, *Ethics - Inventing Right and Wrong*, 1977, ss. 25-26). Denne objektive sannheten handler bare om hvorvidt man har den korrekte oppfatningen av noe i henhold til gjeldende standarder. Mackie kaller dette objektivt sanne etiske oppfatninger, men det er delvis misvisende, ettersom de bare er objektivt sanne i den forstand at det er objektivt sant at påstanden samsvarer med en standard. Man kan dermed ikke si at det er objektivt sant at man bør handle på den ene eller den andre måten, men bare at det er objektivt sant at man bør handle på den ene eller den andre måten ifølge en bestemt standard. Dermed er man like langt, med mindre man kan si at det finnes objektivt sanne etiske standarder. Mackies tese er at det ikke finnes noen slike standarder og at den preskriptive kraften til etiske oppfatninger og påstander alltid involverer et element hvis gyldighet ikke stammer fra hvorvidt de er sanne eller ei, men at de er gyldige avhengig av andre, kontingente forhold. Siden etiske oppfatninger og påstander dermed er betinget kan de aldri være objektivt sanne.

Man kan imidlertid spørre seg om ikke Mackie gjør det vel lett for seg selv ved å stille krav til objektivitet som åpenbart utelukker hele det moralske domenet, og om det han hevder i det hele tatt er særlig kontroversielt. Dette er en innvending som Mackie har forventet:

[V]aluing, preferring, choosing, recommending, rejecting, condemning, and so on are human activities, and there is no need to look for values that are prior to and logically independent of all such activities. [...] [I]f all that the subjectivist is maintaining is that desires, ends, purposes, and the like figure somewhere in the system of reasons, and that no ends or purposes are objective as opposed to being merely intersubjective, then this may be conceded without much fuss. (Mackie, *Ethics - Inventing Right and Wrong*, 1977, s. 30)

Imidlertid er poenget til Mackie at moralske dommer og regler, som er en underkategori av den svært vide definisjonen av etiske oppfatninger og påstander som vi opererer med her, nettopp ikke har blitt gitt status “bare” som intersubjektive, men at man har aspirert til å tildele moralske verdier en like sterk epistemologisk status som andre objektive fakta. Kant, hvis kategoriske imperativ er gyldig for ethvert rasjonelt vesen og dermed objektivt sant. Aristoteles, for hvem etiske spørsmål kan avgjøres ved rasjonell aktivitet og det etiske området ett som handler om kunnskap. Hutcheson med sitt syn på det gode som en kvalitet man kan erkjenne i handlinger og dermed en kvalitet som er uavhengig av hvem som erkjenner de. Dette er noen av eksemplene Mackie bruker for å vise at spørsmålet handler om noe mer enn intersubjektivitet. Mackie er ikke særlig interessert i de ulike forutsetningene om hva sannhet er som ligger til grunn hos disse, men det er viktig at vi ser på Mackies egne forutsetninger for hva objektiv sannhet er og hvordan noe kan være objektivt sant. Mackie hevder at han har forventet innvendingen av at hans krav til objektiv sannhet utelukker hele det etiske området. Men gjør han egentlig det? Han tolker innvendingen som om den handler om at han, ved å ta utgangspunkt i det objektive og ikke det intersubjektive, ser etter etisk sannhet på feil sted hvorpå han hevder å ha sitt på det tørre ettersom tidligere forsøk på å redegjøre for etisk sannhet har forsøkt å vise at de er objektive og ikke intersubjektive. Det er disse han argumenterer mot. Det Mackie gjør her er altså å ta sin egen oppfatning om hva objektivitet handler om og viser at ifølge denne kan det ikke finnes objektivt sanne etiske påstander. Med dette hevder han å tilbakevise andre teorier som hevder at det finnes etisk objektivitet. Imidlertid er det påtakelig at eksemplene Mackie viser til for å illustrere at spørsmålet om objektiv etisk sannhet er et tema alle legger til grunn en annen oppfatning av objektiv sannhet enn det Mackie selv gjør. Vi kan formulere innvendingen om at han ser på feil sted mye sterkere ved å påpeke at, nei det er ikke mulig å finne etiske verdier som er uavhengig av menneskelig handling og etisk praksis, men at dette ikke innebærer at “no ends or purposes are objective as opposed to being merely intersubjective” (Mackie, *Ethics - Inventing Right and Wrong*, 1977, s. 30). Problemet er nettopp Mackies begrep om hva som skal til for at noe er objektivt sant. Hva er det så hans begrep om objektivitet innebærer? Nå er det er ingen egen analyse av sannhetsbetingelser i hans *Ethics – Inventing Right and Wrong* (1977), men ved å se nærmere på hans argumenter for hvorfor etiske oppfatninger og dommer ikke kan være objektivt sanne kan vi belyse hans premisser om hva objektiv sannhet må være for at argumentene hans skal være gyldige.

Vi får en indikasjon på Mackies begrep om objektiv sannhet allerede på begynnelsen av *Ethics* hvor han redegjør for hva slags teori han skal legge fram. Han peker på at vi har to ulike typer teorier om moral: Førsteordensteorier, som handler om hva som er rett og galt og andreordensteorier, eller metaetiske teorier, som handler om hvordan noe kan være rett eller galt. *Ethics* tilhører den siste kategorien. Mackie deler også inn metaetiske teorier i “factual theories” det vil si ontologiske teorier og “conceptual theories” som vil si konseptuelle teorier. Dette skillet betyr ikke at språkfilosofiske betraktninger er irrelevante for ontologiske teorier, men det betyr like fullt at det for Mackie er mulig for en teori omkring moralens ontologiske status å si noe som ikke er en del av språklig analyse, det vil si uavhengig av vår språklige praksis. Dette følger både av at Mackie trekker dette skillet og av at han peker på at en konseptuell analyse av termer ikke nødvendigvis har noe å si for hva noe er (Mackie, *Ethics - Inventing Right and Wrong*, 1977, s. 20). Han illustrerer forholdet mellom teorier om våre konsepter om farge og teorier om hva farge er ved å peke på at vi ikke kan avgjøre om Robert Boyle og John Locke har rett i at farger er en sekunder kvalitet bare ved å se på betydningen av våre fargetemer og hvordan vi bruker dem. For, sier Mackie, en teori om den konvensjonelle betydningen til fargetermer kan ikke alene brukes til å si noe om det stemmer at farger egentlig bare er et spørsmål om fotoners bølgelengde som resultat av refleksjon fra ulike overflater. For Mackie er det dermed en forskjell mellom en ontologisk teori om et saksområde, og en analyse av språket vi benytter oss av i beskrivelsen av det. En forskjell som, hvis man ikke er oppmerksom på den, kan lede en til å tro at man trekker forhastete slutninger om hva noe er basert på hva våre språklige termer om det betyr og denne risikoen mener Mackie er spesielt stor når det kommer teorier om moral (Mackie, *Ethics - Inventing Right and Wrong*, 1977, s. 20). Det må dermed både være mulig å si noe om et saksområde som ikke følger av våre begreper om det og at våre begrepers implikasjoner om hva noe er kan korrigeres i lys av en type ontologisk erkjennelse som er uavhengig av våre språklige begreper. Hva et begrep refererer til og om dette objektet finnes er dermed to forskjellige spørsmål.

Selv om Mackie gjør det klart at han vil fremme en ontologisk teori om moral bruker han mye tid på å diskutere meningen til moralske termer. Med tanke på beskrivelsen av forholdet mellom mening og ontologi som vi har gitt ovenfor kan vi forklare dette med at det handler om å vise hvordan meningen til moralske termer er av en slik art at det ikke kan finnes noen ontologiske entiteter som de refererer til. Det er ingen ontologiske entiteter som kan redegjøre for meningen til moralske termer ettersom det, både for non-kognitivistiske og

naturalistiske teorier om meningen til moralske termer, alltid vil være elementer ved meningen til moralske termer som ikke kan bli gjort rede for ved å referere til faktiske egenskaper. Det vil si at det for Mackie ikke finnes noen etiske egenskaper vi kan ha objektivt sanne oppfatninger og gi objektivt sanne påstander om. En setning kan dermed ikke være objektivt sann for Mackie hvis det er slik at dens gyldighet er avhengig av kontingente faktorer ved den som har en oppfatning eller kommer med en påstand. Slik vil det være for alle moralske oppfatninger og påstander ettersom vi ikke kan redegjøre for deres meningsinnhold ved hjelp av egenskaper ved verden som ikke er betinget av den som kommer med den moralske påstanden eller har den moralske oppfatningen. Hva slags egenskaper er det som ikke er kontingente på denne måten? At Mackie legger til grunn muligheten av en ontologisk redegjørelse for et saksområde uten å gå innom den språklige praksisen som omtaler det, hinter til at han må mene det er egenskaper som på ett eller annet vis er direkte erkjennbare. Den beste og mest nærliggende forklaringen på hva slags egenskaper dette skal være empiriske termer. For det første kan man argumentere for at empiriske termer refererer til direkte erkjente egenskaper, og for det andre vil disse kunne tilfredsstille begge kravene som vi har sett at Mackie stiller til at noe skal kunne være grunnlag for objektiv gyldighet. De er i stand til å spille rollen som den meningen til ordene som omhandler den empiriske virkeligheten og det vil være mulig å hevde at de er uavhengige av kontingente forhold ved de som erkjenner dem. Mistanken om at det er en type empirisk realisme som ligger bak Mackies objektivitetsbegrep kan styrkes ved å ta for seg en del av et av de sentrale argumentene I *Ethics*, hans “argument from queerness”. Her gjør han rede for hvordan andre begreper som handler om entiteter som ikke umiddelbart har empiriske instansieringer, essens, tall, identitet, diversitet, soliditet, substans, nødvendig eksistens og tid og roms uendelige utstrekning allikevel kan sies å være noe vi har objektivt gyldig viten om. Forklaringen som Mackie gir på hvorfor vi disse termene kan brukes i objektivt sanne oppfatninger og påstander er at et empirisk grunnlag kan redegjøre for hvordan og hvorfor vi har slike oppfatninger og derved hvorfor de kan være objektivt gyldige. Hvis det viser seg at det er tilfeller hvor en slik empirisk reduksjon ikke er mulig så må de tildeles den samme ontologiske statusen som moralske begreper. Det er med andre ord bare under empiriske termer at objekter, egenskaper, ideer eller oppfatninger kan innlemmes i det objektives domene (Mackie, *Ethics - Inventing Right and Wrong*, 1977, s. 39).

### 1.3 “The argument from queerness”, sannhet og Wiggins

Mackies påstand om at han ikke fremmer en teori om meningen til moralsk språk, men en teori om moralens ontologiske status må legge til grunn at vi på en eller annen måte kan erkjenne objekter og deres egenskaper direkte, det vil si uten språklig formidling. Bare slik gir det noen mening å sammenlikne hvilke egenskaper objekter kan ha med de egenskapene som er referert til i termene som omhandler dem. En slik sammenlikning vil deretter kunne avgjøre hvorvidt termene kan inngå i oppfatninger og påstander som kan være sanne eller falske, for hvis sammenlikningen avslører at det ikke er noen korrespondanse mellom objekt og mening så må man konkludere at den gyldigheten til setninger som inneholder disse termene ikke er sannhet, men i beste fall en slags metaforisk skygge av sannhet “det er sant for meg”, i verste fall en illusjon. Kravet om en slik korrespondanse er også det som muliggjør “the argument from queerness”. Mackie viser hvordan det ikke kan finnes noen objektivt preskriptive objekter fordi vi ikke kan redegjøre for det preskriptive elementet til moralske oppfatninger ved empiriske termer:

[N]one of our ordinary accounts of sensory perception or introspection or the framing and confirming of explanatory hypotheses or inference or logical construction or conceptual analysis or any combination of these, will provide a satisfactory answer. (Mackie, Ethics - Inventing Right and Wrong, 1977, s. 39)

Med disse kravene til hvordan vi kan erkjenne objektivt sanne egenskaper og deres natur blir det klart at man får både et epistemologisk og et metafysisk problem med å redegjøre sanne etiske dommer. Epistemologiske fordi vi måtte ha hatt en spesiell type sans, helt ulik de vanlige måtene vi får kjennskap til alt annet vi vet, metafysisk fordi disse objektene ville måtte være helt og holdent annerledes enn alle andre objekter vi har kjennskap til ettersom de ville måtte ha egenskaper av en radikalt annen natur enn alle andre egenskaper vi kan erkjenne (Mackie, Ethics - Inventing Right and Wrong, 1977, s. 38).

Imidlertid kan en stille seg spørsmålet om hvem det egentlig er Mackie opponerer mot her. Med et slikt rammeverk for sannhet, objektivitet og det ontologiske konstruerer han krav til sannhet som etiske og moralske termer umulig kan leve opp til. Han har vist hvordan non-kognitive og naturalistiske teorier om meningen til moralske termer kommer til kort, men det er fordi de deler hans premiss om at sannhet handler om hvorvidt man kan redegjøre for setningers referanse i deskriptive termer som er uavhengige av vårt antroposentriske ståsted og vår beskjeftigelse med verden og hverandre. Ettersom det er disse forutsetningene om

sannhet og objektivitet som gjør at Mackie kan avfeie mulighetene for sannhet i moral og etikk vil jeg forsøke å vise et annet og bedre alternativ til hva sannhet og objektivitet handler om som samtidig tillater muligheten til at våre oppfatninger om etisk gyldighet kan være sanne.

I flere bøker og artikler forsøker David Wiggins å undersøke mulighetene for sanne etiske oppfatninger og påstander og samtidig unngå de sannhetsteoretiske antakelsene som må være på plass for at Mackies argumenter er effektive. I sin "Truth as Predicated of Moral Judgments"(1987) peker Wiggins på at det nettopp er viktig å unngå forutinntatte antakelser om hva sannhet og fakta er for å kunne avgjøre om og hvordan etiske oppfatninger kan være sanne. I stedet for å begynne med å se på våre etiske oppfatninger, som Mackie gjør, starter Wiggins med å undersøke hva slags egenskap sannhet er, hva som kjennetegner en sann setning for så å forsøke å finne ut om dette er en egenskap som etiske setninger kan ha. Hans utgangspunkt er Frege og Wittgenstein sine betraktninger om sammenhengen mellom sannhet og mening hvor det å forstå meningen til ordene i et språk ikke kan skilles fra en forståelse av når noe er sant og ikke. Dette kan formuleres i en bikondisjonal: "a sentence *s* means that *p* if and only if whether *s* is true or not depends on whether *p*." (Wiggins, Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, 1987, s. 141)

Imidlertid er ikke denne betingelsen presis nok til å gi kriterier for sannhet ettersom det kan være mange ting som noe, *p*, avhenger av uten at det også er en del av hva setningen, *s*, betyr. Vi må derfor begrense betingelsen til semantisk avhengighet. Gitt sammenhengen mellom sannhet og mening har vi ikke muligheten til å gi semantisk teori uten å ta i bruk et begrep om sannhet, men ettersom det er sannhet som vi forsøker å belyse i utgangspunktet ser det ut til at vi har havnet i en sirkel ettersom vi allerede trenger en teori om hva sannhet er for å kunne forklare hva semantisk avhengighet er for å kunne forklare hva sannhet er. For å bryte ut av denne sirkelen er det nødvendig å knytte bikondisjonalen til ett eller annet som kan gi en klargjøring av semantisk mening som ikke er nødvendig av en sannhetsteori. Wiggins gjør dette i to steg. Det første er å plassere mening- og sannhetsbikondisjonalen i et Tarskiansk rammeverk ved å begrense hva vi forsøker å si om sannhet til et objektspråk, *L*, og forsøke å gi en teori for hvilke egenskaper sanne setninger utviser i *L*. En adekvat teori om sannhet i *L* vil være ethvert sett med aksiomer som for hver setning i *L* kan postulere bikondisjonalen "*s* hvis og bare hvis *q*" hvor *s* er en setning i *L*, *q* er en setning i det språket som brukes for å formulere teorien om sannhet-i-*L* og *s* og *q* betyr det samme (Wiggins, Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, 1987, s. 143). Det følger at en betingelse for å kunne



formulere en teori om sannhet i L er at vi finner en metode for å avgjøre hvorvidt *s* og *q* betyr det samme uten å måtte ty til et sannhetsbegrep. Ved å benytte sentrale ideer fra Donald Davidsons begrep om “radical interpretation” postulerer Wiggins at vi kan avgjøre hvorvidt *s* og *q* betyr det samme ved hjelp av deskriptiv antropologi. En slik deskriptiv antropologi må inneholde ikke bare de predikatene og det språket som brukere av L benytter seg av, men også deres omgivelser og hvordan disse virker inn på brukere av L, handlingene deres i forhold til sine omgivelser, også de språklige, samt en beskrivelse av deres oppfatninger av, intensjoner med og holdninger til sine omgivelser. Ingen av de ulike tingene en slik deskriptiv antropologi må kunne gjøre er mulige i isolasjon, verken fra hverandre eller fra meningen til språket som de benytter seg av i sin omgang med verden og hverandre. Dermed er enhver teori om sannhet i L bare mulig som en gradvis prosess som gjennom prøving, feiling og kontinuerlig justering av både den deskriptive antropologien og meningen til ordene og setningene i L etter hvert vil kunne gi mer og mer treffsikre bikondisjonaler og dermed også bedre og bedre grunnlag for betingelser for sannhet i L (Wiggins, Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, 1987, s. 146). Med dette utgangspunktet reformulerer Wiggins mening- og sannhetsbikondisjonalen:

*s* means in L that *p* if and only if for any theory  $\theta$  of truth-in-L that combines with a descriptive anthropology to make sense of the shared life and conduct of L speakers and that makes better sense than any rival combination consisting of a variant theory of truth and variant descriptive anthropology, it is derivable from  $\theta$  that *s* is true in L if and only if *p*.  
(Wiggins, Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, 1987, s. 145)

Denne nye bikondisjonalen bruker Wiggins for å kunne formulere hvilke egenskaper som er nødvendige for at noe skal kunne være sant. Ettersom formålet med undersøkelsen ikke er en oversettelse av et ukjent språk hos en gruppe mennesker hvis språk og levesett vi må forsøke å tolke, men en klargjøring av hvordan noe må være for å være sant kan vi gjøre vårt eget språk til både objektspråk og metaspråk. Vi må dermed ta vår egen omgang med verden og hverandre som grunnlag for å kunne si noe om hvilke egenskaper som noe må ha for å være sant. Ettersom vi kan ta utgangspunkt i vår egen omgang med verden og hverandre har vi allerede tilgang til en deskriptiv antropologi av oss selv. Sannhetskriteriene vi kan komme fram til på denne måten vil dermed være de egenskapene som sannhetspredikatet må ha for at vi som sosiale, rasjonelle og beskjeftigede vesener kan bruke språklig mening i vår omgang med verden og hverandre. Det må være de egenskaper *sine qua non* sannhetspredikatet kan ha det forholdet til mening som beskrevet ovenfor.

Med dette postulerer Wiggins fem betingelser for sannhet:

- (1) Sannhet er en grunnleggende kategori for å bedømme oppfatninger og påstander som uttrykker oppfatninger.
- (2) Hvis  $x$  er sann så vil, under optimale forhold, de som forstår  $x$  (og saksområdet  $x$  omhandler) ha en tendens til å konvergere og bli enige om  $x$  som sann. Den beste forklaringen av denne konvergensen vil være inkonsistent med benektelsen av  $x$ .
- (3) Hvis  $x$  er sann så sier  $x$  noe om noe som er tilfelle.
- (4) Hvis  $x$  er sann så er den det i lys av at noe er tilfelle.
- (5) Hvis  $x$  er sann og  $y$  er sann så må konjunksjonen av  $x$  og  $y$  være sann, med andre ord at alt sant må være konsistent. (Wiggins, Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, 1987, ss. 147-148) (Wiggins, Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality, 2006)

Vil etiske oppfatninger og påstander kunne leve opp til disse kriteriene? Ved første øyekast ser både punkt (2), (5) ganske problematiske ut. (2) er problematisk ettersom graden av konvergens vi kan finne når det gjelder etiske oppfatninger og påstander er påtakelig mindre enn andre områder som omhandler hva som er sant og ikke, naturvitenskapene for eksempel. Dette er grunnlaget for et av de mest sentrale problemene med muligheten for etisk sannhet: relativitetsproblemet. Også (4) ser også ut til å trenge nærmere redegjørelse med tanke på etisk sannhet, spesielt i kombinasjon med (2). Disse to sammen impliserer at en oppfatning bare kan være sann i lys av at noe som er tilfelle bevirker konvergens i våre oppfatninger om det. Det vil si at en nødvendighet for etisk sanne oppfatninger er at vi må kunne konvergere i våre etiske oppfatninger i lys av hva som på ett eller annet vis er tilfelle. Som vi har sett handler Mackies "argument from queerness" om akkurat dette, problemet med å finne egenskaper som etiske oppfatninger og påstander kan være sanne i lys av. Imidlertid kan vi allerede tilbakevise Mackies argument om moralske objekters epistemologiske og metafysiske status. Med Wiggins modell om sannhet er det ingen ting mystisk ved de egenskapene ved verden som er etisk fordrende ettersom vår erkjennelse av hva som er tilfelle bare er mulig ved hjelp av våre konsepter om den. Hvorvidt begrepene våre kan brukes til å si noe om verden avhenger dermed bare av i hvor stor grad de kan brukes i ytringer som oppfyller de overstående kravene til sannhet. Mackies argument mot at etisk fordrende egenskaper ikke finnes er avhengig av at vi har en erkjennelsesmessig tilgang til egenskaper

ved verden som er uavhengig av språk. Men med sammenhengen mellom mening og sannhet så blir det tydelig at dette ikke er mulig ettersom også de empiriske termene våre bare er gyldige i lys av den rollen at vi forstår under hvilke omstendigheter det er slik at de kan være sanne og dette er uløselig knyttet til vår forståelse av hva de betyr. Det betyr at etiske termer på generelt grunnlag heller ikke kan sies å kunne holde i den grad de kan reduseres til empiriske termer, men i stedet må vurderes på samme måte som dem, det vil si om de kan leve opp til de kravene til sannhet som sammenhengen mellom mening og sannhet legger opp til.

Mackies skille mellom de egenskapene som er empirisk erkjennbare og de som ikke er det følger skillet mellom såkalte naturlige og ikke-naturlige egenskaper hos Moore. Et poeng i hans “argument from queerness” var at disse ikke-naturlige egenskapene ikke kan være egenskaper som objekter selv besitter fordi vi da ikke ville kunne forklare hvordan vi erkjenner dem. Imidlertid er disse ikke-naturlige egenskapene mye mindre mystiske enn Mackie vil ha det til. For Moore er en egenskap naturlig hvis den spiller en uunnværlig rolle for en vitenskapelig forklaring av et saksområde. Ikke-naturlige egenskaper er dermed simpelthen egenskaper som ikke er slik. Vi har ingen problemer med å erkjenne ikke-naturlige egenskaper, erkjennelsen av at en handling er modig for eksempel er ikke avhengig av at vi har et eget sanseorgan for å erkjenne modighet. Det er avhengig av vår forståelse av begrepet modig i den forstand at vår evne til å erkjenne modighet også samtidig er en bruk av vår forståelse av hva det vil si å være modig. Her ville Mackie innvende med å si at vi ikke kan si at en handling selv er modig med mindre vi kan redegjøre for hva som gjør noe modig med empiriske termer som peker på noe som er erkjennbart uavhengig av språklig mediering. Imidlertid følger dette ikke av Wiggins begreper av sannhet. Tvert i mot så følger det av sammenhengen mellom sannhet og mening at all erkjennelse er betinget av språklige begreper. Som Wiggins påpeker er det derfor “a myth and the opposite of the truth that our grasp of properties that are natural in this sense is better than our grasp of the non-natural.” (Wiggins, *Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, 2006, s. 333)

Grunnen til dette er at arnestedet for vår forståelse av begreper og dermed under hvilke omstendigheter de er sanne er vår umiddelbare omgang med verden, en omgang hvor vi både forstår og benytter oss av begreper som ikke betegner naturlige egenskaper. Oppstemt, glad, forelska, lei seg, brutalt, modig, forventningsfull, slemt, alle disse er begreper som ikke er naturlige egenskaper, men som vi allikevel vet godt hva betyr og under hvilke omstendigheter de kan brukes til å si noe sant. Det betyr ikke at vi snakker om merkelige

metafysiske entiteter. Det egentlige spørsmålet er ikke hvorvidt våre oppfatninger og påstander om verden er avhengige av en språklig praksis og dermed vår partikulære situerthet eller ikke, men om våre etiske oppfatninger om verden er av en slik art at de kan være sanne.

Selv om Mackies argument hvilte på en teori om sannhet som kan trekke i tvil, må en tilfredsstillende tilbakevisning av hans “argument from queerness” også vise hva som kan være grunnlaget for etiske sannheter i tråd med punkt (4). At punkt (5) er problematisk henger sammen med grunnene til at punkt (2) er problematisk, nemlig mangelen på konvergens ettersom en slik mangel ofte gir opphav til motstridende oppfatninger om det samme uten at det ser ut til at man har en måte å avgjøre hvilke av de motstridende redegjørelsene som er sanne på en tilfredsstillende måte.

Slik som det står kan man imidlertid (2) for svakt. Det spesifiserer at det bare er under optimale forhold at man kan kreve konvergens og man kan argumentere for at etikk er et saksområde hvor forholdene sjeldent er optimale. Blant annet fordi etiske oppfatninger og dommer ofte må felles om situasjoner som er så mangslungne at det er ofte vi kommer til de for første gang. Med andre ord at det erfaringsgrunnlaget som trengs for å kunne trå sikkert i slike spørsmål er et grunnlag vi sjelden har. En annen grunn er at den relevante kunnskapen for å kunne ha en sann oppfatning om det rette å gjøre i en partikulær situasjon er av en slik natur at den er svært vanskelig å inneha ettersom den inneholder andre aktørers ønsker, intensjoner og oppfatninger. Og dette kan være informasjon som det ikke bare hender de vil holde for seg selv av ulike grunner, men også ting som kan stå uklart for dem selv, endog noe de kan være uvitende om. På samme måte vil også våre egne ønsker, oppfatninger og ikke minst motiver stå uklart for oss selv, og også dette spiller ofte inn. Dermed vil den, når det kommer til etiske oppfatninger og påstander, være sann ettersom den er en kondisjonal og som sådan alltid sann når antesedenten er falsk.

Dette er allikevel en litt for lettvinnt løsning ettersom det omgår at dette punktet handler om hvordan en slik konvergens er nødvendig fordi det som er sant er et resultat av, og henger sammen med, hva som er tilfelle. For at man skal anse at noe er sant må det være slik at det må være mulig at også andre anser det samme for å være sant hvis det ikke er noen grunn til at ting skal framstå annerledes for andre enn for meg (Wiggins, Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, 1987, s. 151). (2) handler om at en setning  $s$  som er sann og betyr at  $p$  er sann fordi at  $p$  er tilfelle. Dette betyr at setningen omhandler en virkelighet som også er tilgjengelig for andre og at sanne oppfatninger har en tendens til å konvergere følger av at de setningene som ulike personer hevder er sanne handler om den samme virkeligheten.

Dette betyr imidlertid ikke, i motsetning til hvordan Mackie fremstiller det, at et krav til det man kan ha sanne oppfatninger om er at det er uavhengig av den som har oppfatningen. Imidlertid betyr det at to ulike personer ikke kan ha ulike oppfatninger om det samme og begge ha rett. Ved å benytte oss av sammenhengen mellom at det å forstå hva en setning betyr er å forstå under hvilke omstendigheter den er sann, at å forstå meningen til en term er å forstå under hvilke forhold den kan sies å være involvert i sanne ytringer og oppfatninger. Ettersom meningen til språklige entiteter bare er noe vi kan forstå ut i fra korrekt applikasjon av disse ut i fra en praktisk beskjeftigelse med verden som et resultat av oss som rasjonelle og sosiale vesener, følger det at ingen forståelse av hva som er sant og ikke har den uavhengigheten til den som har oppfatningen og ens sosiale og kulturelle omgivelser som Mackie krever (Wiggins, *Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, 2006, s. 362). Denne koblingen mellom sannhet, verden og mening kan vi uttrykke ved at det er den rasjonelle, men også sosiale og kulturelle praksisen, som sikrer at meningen til en setning  $s$  at  $p$  gjør at  $s$  er sann bare i de tilfeller hvor  $p$ . (Wiggins, *Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, 2006, s. 365) Med dette kan vi formulere et punkt (2) som er mer relevant for vår undersøkelse av muligheten for etisk sannhet:

- (2') Hvis  $x$  er sann og  $x$  tilhører et saksområde som er av en slik art at et bevisst, rasjonelt vesen beskjeftiger seg med det så er det slik at hvis  $x$  uttrykker  $p$ , så finnes det omstendigheter under hvilke et slikt vesen kan komme til å ha en oppfatning om at  $p$  fordi  $p$ .

Kan moralske oppfatninger og påstander oppfylle dette kravet? Ikke bare er det ingen ting ved dette punktet som ekskluderer etiske oppfatninger og påstander fra å kunne være sanne; vi kan også bruke denne reformuleringen til å skissere hvordan etiske dommer og oppfatninger kan uttrykke hva som er tilfelle uten å måtte postulere eksistensen av tvilsomme ("queer") metafysiske entiteter. Etiske oppfatninger og påstander er dermed ikke en kontrast til faktuelle oppfatninger og påstander, den klassiske fakta/verdi dikotomien må forkastes. I stedet er etiske dommer en underkategori av oppfatninger og påstander som uttrykker det faktiske. Like fullt er det etiske en særegen kategori som skiller seg fra oppfatninger og påstander som ikke sier noe om hva som er riktig og galt eller hva som bør gjøres eller ikke, våre etiske oppfatninger involverer og har konsekvenser for våre liv, ønsker og intensjoner på en måte som betyr at erkjennelsene av etisk gyldighet bare er mulig fra det partikulære perspektivet til

en aktør som forsøker å orientere seg i sin omgang med verden og andre mennesker. Mye av skepsisen til muligheten for etisk sannhet har vært knyttet til at dette partikulære perspektivet ser ut til å utelukke muligheten for den type generell gyldighet som kreves for at noe skal kunne være sant. Å vise hvordan også etiske oppfatninger og påstander kan være sanne krever allikevel en mer utførlig redegjørelse. Vi må først ta for oss de andre punktene for sannhet og se om noen av disse utelukker muligheten for etiske oppfatninger og påstander kan være sanne.

Punkt (1) må være en egenskap som er nødvendig for at noe skal kunne være sant fordi hvis det ikke var slik at sannhet var en kategori for å bedømme oppfatninger og påstander så ville vi ikke ha noen mulighet til å avgjøre hva påstandene eller oppfatningene betød. De ville ha vært innholdsløse. Hvis usannhet ikke hadde vært en defekt ved en oppfatning eller påstand om  $p$ , så ville det vært irrelevant hvorvidt  $p$  faktisk var tilfelle eller ikke, men da ville det vært umulig å forstå hva oppfatningen eller påstanden om at  $p$  faktisk betød. Hvis det å uttrykke sanne ytringer ikke var en norm så ville vi ikke hatt noen mulighet til å koble setninger til noe som kunne være et grunnlag for deres fortolkning eller forståelse. Dette avhenger av tre antakelser om språk, mening og fortolkning: (a) at mening ikke er mulig uten at det er noen mulighet for fortolkning; (b) at individer som forsøker å forstå hverandre må dele, og anta at man deler, en norm om rasjonalitet, det vil si at man til en viss grad både utfører rasjonelle språkhandlinger og antar at den andre også gjør det og; (c) at en viktig del av denne normen er ideen om utveksling av informasjon og det å bedømme den. (Wiggins, Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, 1987, s. 149) Det er ingenting ved dette punktet selv som utelukker muligheten av sanne etiske oppfatninger eller påstander.

Når det kommer til punkt (2) kunne vi vise at dette ikke utelukker etiske sannheter med henvisning til betingelsen om optimale forhold. Når det kommer til (2') utelukker ikke dette heller muligheten for etisk sannhet som sådan, men det fordrer at vi etter hvert kan gi en redegjørelse for hvordan saksområdet som utgjør etikk tillater at vi kan ha oppfatninger om noe fordi det på ett eller annet vis er tilfelle. Ett stykke på vei har vi kommet ved å vise at vi ikke trenger å følge Mackies krav til at man skal kunne si noe om hva som er tilfelle ettersom hvordan man avgjør dette alltid er betinget av deltakelsen i en rasjonell, språklig og kulturell praksis slik at man kan gå bort i fra hans krav om språklig umediert, direkte erkjennelse av et objekt for at man skal kunne si noe objektivt gyldig om det.

Når det kommer til punkt (3) kan vi benytte oss av at oppfatninger og påstander må handle om noe som er forskjellig fra oppfatningene og påstandene selv for å kunne være

sanne. Dette er nødvendig for at sannhet skal kunne være en grunnleggende kategori for å bedømme oppfatninger, påstander og setninger som vist i diskusjonen av punkt (1) ovenfor. Fra sammenhengen mellom sannhet og mening følger det at hvis vi skal ha noen mulighet til å tolke og bedømme en setning så er det nødvendig at vi kan lokalisere meningsinnholdet som den uttrykker. Hvis en setning kunne være sann ene og alene ved det faktum at den er uttrykt, det vil si uten noen referanse til hva den uttrykker, ville vi ikke kunne finne noe meningsinnhold i det hele tatt (Wiggins, Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, 1987, s. 152). Dette er ukontroversielt, og det der heller ikke noe ved dette kravet noe som i utgangspunktet utelukker muligheten for etisk sannhet.

Punkt (4) er i seg selv ikke like problematisk som det kan virke ved første øyekast, for det følger direkte av de tre foregående og deres vektlegging av at setninger for det første må ha et innhold, og for det andre at dette innholdet må være distinkt fra det at den uttrykkes (Wiggins, Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, 1987, s. 152). Det vanskelige er å redegjøre for akkurat hva det er som etiske oppfatninger, påstander og setninger kan være sanne i lys av, men som vi så i diskusjonen av punkt (2) og (2') er dette noe jeg vil komme tilbake til. At punkt (4) ikke utelukker muligheten for at våre etiske oppfatninger kan være sanne er dermed avhengig av at punkt (1), (2), (2') og (3) ikke utelukker og trenger følgelig ikke en egen behandling.

Som punkt (3) må også punkt (5) være noe som gjelder for at noe skal kunne være sant ettersom vi uten dette kravet ikke hadde hatt muligheten til tolke de oppfatningene og påstandene som vi bruker språket til å uttrykke. Hvis noen holder  $x_1$  og  $x_2$  for sanne, men ikke konjunksjonen av de to hvordan skal vi kunne forstå  $x_1$  og  $x_2$ ? Det er ikke mulig for oss, ettersom kravet om at hvis man tror at  $p$  og samtidig tror at  $q$  så må man enten også tro at  $p$  og  $q$  eller oppgi en av dem er et krav som er en del av de antakelsene om rasjonalitet som er nødvendig for at fortolkning skal kunne være mulig i det hele tatt. Ikke bare er dette kjennetegnet til hva som er sannhet noe som i seg selv utelukker at etiske oppfatninger og påstander kan være sanne, avdekkingen av inkonsistens i våre etiske oppfatninger er en av de viktigste og mest effektive virkemidlene vi har i etisk argumentasjon og deliberasjon.

Imidlertid peker dette punktet fram mot et hinder for en redegjørelse for etisk sannhet. At vi kan si at inkonsistens i etiske oppfatninger hos en person i seg selv er et sterkt argument for at de må revurderes er en sak ettersom kravet om konsistens i våre oppfatninger gjelder uansett hva disse oppfatningene handler om ettersom kravet om konsistens er nødvendig for oppfatningenes intelligibilitet. En annen sak er at to forskjellige personer har inkonsistente

etiske oppfatninger ettersom en slik uenighet ikke på noen måte at vi ikke kan forstå hva de mener. Selv om (5) selv ikke utelukker muligheten for etisk sannhet så innebærer dette punktet, sammen med (2) og (2'), hva som skal til for at etisk sannhet ikke er mulig. Sett at to personer, A og B, har to ulike etiske oppfatninger de anser gyldige,  $p$  og  $q$ , og som også er inkompatible med hverandre, det vil si at de ikke begge kan være sanne samtidig. Dette betyr at de handler om det samme ettersom det at de er inkompatible enten innebærer at de er direkte negasjoner av hverandre eller ved at en av dem nødvendigvis impliserer eller er avhengig av noe som er en direkte negasjon av den andre oppfatningen. Hvis  $p$  og  $q$  eller deres implikasjoner ikke overlapper er det heller ingen grunn til inkonsistens. Hvis det er mulig å vise at den typen omkringliggende omstendigheter som Wiggins refererer til i (2') kan brukes til å komme fram til en avgjørelse som er rasjonelt gyldig både for A og for B om at enten  $p$  eller  $q$  eller begge ikke er sanne, så er det mulig med etisk sannhet. Hvis dette ikke er mulig så er det heller ikke mulig at deres oppfatninger er gyldige fordi de er sanne.

Hvis det *de facto* er slik at det finnes inkompatible etiske oppfatninger og dommer mellom ulike individer og det ikke viser seg å finnes noen mulighet for å vurdere oppfatningene opp mot hverandre på en måte som gjør det mulig for de to å komme til enighet og man kan si at de snakker om det samme, så kan ikke etisk gyldighet være et spørsmål om sannhet. Spørsmålet blir dermed hvorvidt omstendighetene i lys av hvilke vi holder etiske oppfatninger og påstander for gyldige er av en slik art at de inneholder et grunnlag for å ekskludere gjensidig utelukkende påstander og oppfatninger. Dette er en måte å formulere Mackies andre argument i *Ethics* mot at etikk kan handle om hva som er tilfelle, nemlig relativitetsargumentet, et argument som jeg mener er en mye større utfordring enn "the argument from queerness". Mens vi kunne tilbakevise "the argument from queerness" simpelthen ved å vise hvordan en annen teori om sannhet slår beina under på dette argumentet gjelder ikke det samme for relativitetsargumentet. Den store diversiteten vi finner blant mennesker i ulike kulturer, samfunn, sosiale grupper og tider må forklares for at vi skal kunne si at etisk sannhet er mulig. Denne diversiteten stiller en utfordring ettersom den innebærer at ulike personer har ulike etiske oppfatninger om like situasjoner, noe som strider mot både (5), (2) og (2').

Etisk diversitet og hvordan denne ser ut til å ha en sammenheng med ulike sosiale og kulturelle livsformer er utgangspunktet for Mackies formulering av relativitetsargumentet. Mackie hevder at det er mye mer sannsynlig at ulike kulturelle og sosiale livsmønstre dikterer etisk gyldighet enn at etiske sannheter er det som dikterer kulturelle og sosiale livsmønstre.



Ulike sosiale organiseringsformer vektlegger ulike etiske hensyn. Selv om alle slike sosiale og kulturelle grupper opererer med noen ting som mer verdifulle og etterstrebellesverdige enn andre så utviser ulike samfunn og sosiale grupper et så stort mangfold av akkurat hva som fyller denne rollen at ethvert prinsipp som forsøker å si noe om fellestrekkene ved disse godene ville måtte være så generelle at de hadde manglet enhver forklaringskraft. (Mackie, *Ethics - Inventing Right and Wrong*, 1977, s. 37). Men som vi har sett ovenfor, så er det ikke i seg selv problematisk med et mangfold normative praksiser. Vi har allerede vært innom det at etiske spørsmål kan være kognitivt underdeterminert, i alle fall i praksis, på grunn av at forholdene for å kunne avgjøre hva som er rett og galt i partikulære situasjoner er mindre enn optimale. Relativitetsargumentet er først rammende hvis det viser seg at det å komme til enighet om etisk gyldighet bare er mulig ved at grunnene til hvorfor vi anser noe som etisk gyldig ikke er, eller kan være, en konsekvens av hva som er tilfelle. I følge Wiggins redegjørelse for sannhet blir det klart at kjennetegnene til objektiv sannhet er at noe er sant fordi vår erkjennelse av verden gjør at det er “nothing else to think but that so and so.” (Wiggins, *Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, 2006, s. 331) Dette er implisert av at sannhet for det første må være et resultat av omkringliggende omstendigheter som er uavhengige av oss i den forstand at de tingene vi kan ha sanne oppfatninger om må være av en slik art at de må være universelt gyldige med mindre man kan gi en forklaring på hvorfor de egenskapene ved virkeligheten som våre sanne oppfatninger handler om ikke kan virke inn på de som eventuelt er uenige i oppfatningen. Det er dette som kreves av punktene (2') og (4), og sammenhengen mellom sannhet, språk og verden og det har sitt fundament i at det er uunnværlig for at språk og sannhet skal oppstå at det er noe som er tilfelle, felles for oss og som språket får sitt meningsinnhold fra. Spørsmålet er om vi kan si at også etiske oppfatninger og påstander er av en slik natur. Det vil si om det er mulig å lokalisere grunnene til vår overbevisning i erkjennelsen av en verden som vi deler med andre slik at vi kan si at vår etiske diskusjon og deliberasjon handler om hva som er tilfelle eller ikke.

Det er dermed en sammenheng mellom relativitetsproblemet og Mackies “argument from queerness” nemlig at de begge, men på ulike måter, dreier seg om hva som er tilfelle og ikke. For å vise at etiske oppfatninger og påstander kan være sanne må vi derfor forsøke å vise hvordan det våre oppfatninger handler om en erkjennelse av hva ulike situasjoner krever av oss og at dette kravet er uavhengig oss i den forstand at disse kravene også kan vises å være et krav til andre i samme situasjon. Samtidig må vi også forklare hvorfor det allikevel er slik at det finnes et stort mangfold av til dels motstridene etiske oppfatninger. For å vise

hvordan dette kan være mulig vil jeg først ta for meg et annet svært innflytelsesrikt verk som forsøker å vise hvordan det ikke kan være slik at vi kan ha etisk sannhet nettopp fordi vi ikke kan vise hvordan dette følger av hva vi kan si er det virkelige, nemlig Bernard Williams' eminente *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985).

## 2. Perspektiv og etisk kunnskap

### *2.1 Spesifikke og generelle etiske termer*

I det forrige kapitlet førte spørsmålet om hvorvidt våre handlinger kan rettferdiggjøres til spørsmålet om en slik rettferdiggjørelse er noe vi trenger i det hele tatt. Det viste seg at man kan snakke om rettferdiggjøring på to måter. I en viss forstand må handlinger være rettferdiggjort for at vi i det hele tatt skal kunne karakterisere de som handlinger, men denne typen rettferdiggjørelse er mindre interessant ettersom det bare er i ekstreme situasjoner (eller tidsfordrivende tankeeksperimenter) at dette er noe vi trenger å vite svaret på. En annen måte å forstå rettferdiggjørelse av handlinger på ligger oss nærmere. Ettersom vi ikke kan gjøre annet enn å handle er det ikke så interessant hvorvidt handling i seg selv er rettferdiggjort eller ikke, men det at vi hele tiden velger én handling ut i fra en drøss alternativer peker på at vi av ulike grunner anser at noen handlinger er mer rettferdiggjorte enn andre. Med hvilken rett hevder vi noe slikt? Vi spisset dette spørsmålet ved en omformulering til et spørsmål om våre etiske oppfatninger og påstander kan være sanne. Nærmere bestemt en undersøkelse av om det er mulig å rettferdiggjøre handlinger ved å se på om våre oppfatninger om hva som er riktig å gjøre kan være sanne. Å tilbakevise dette var ikke like lett som Mackie vil ha det til ettersom man kan så tvil om hans ontologiske forutsetninger. Allikevel er våre motargumenter bare en delvis tilbakevisning av at sannhet i moralske dommer er umulig. Det eneste vi har vist så langt er at det er en kobling mellom hva vi kan si er virkelig og hva vi kaller sant. Mens argumentet fra “queerness” var mer direkte koblet til Mackies ontologiske antakelser så kan mangfoldigheten i moralsk og etisk forståelse brukes som grunnlag for skeptiske argumenter mot muligheten av sannhet i moral også på måter som er vanskeligere å tilbakevise enn Mackies “argument from queerness”.

I *Ethics and the Limits of Philosophy* mener Bernard Williams at sannhet er mulig for oppfatninger og setninger som inneholder det han kaller etiske “thick concepts” og som jeg vil kalle spesifikke etiske begreper, men bare under særlige forhold. Denne typen spesifikke etiske begreper skiller seg fra generelle etiske begreper ved at det ikke er like problematisk å redegjøre for hvordan de kan være sanne. De er både preskriptivt ladede samtidig som det er lettere å peke på betingelsene for omstendighetene under hvilke de kan brukes korrekt enn mer generelle begreper. Spesifikke begreper som feigt, modig, slemt, snilt, brutalt, osv. plukker ut egenskaper ved verden mye tydeligere enn generelle begreper som rettferdig og godt. Grunnen til at spesifikke begreper i så måte er mindre problematiske blir tydeliggjort ved å se på hvordan Moores “open question argument” og hvordan dette ikke fungerer hvis

man bytter ut “good” med for eksempel “cowardly”. At man alltid, på en meningsfull måte kan stille spørsmålet “but is  $x$  good?” virker mye mer plausibelt enn at man i alle situasjoner like meningsfullt vil kunne spørre “but is  $x$  cowardly?” For en argumentasjon rundt hvorvidt  $x$  er en feig handling eller ikke vil man kunne referere til hvorvidt handlingen ble gjort av frykt, om frykten var begrunnet hvorvidt den som gjorde handlingen hadde tilstrekkelig grunnlag for å være redd eller tvilsom og så videre. Bruken av disse termene involverer en åpenbar henvisning til ulike egenskaper ved situasjonen de omhandler. Generelle normative termer derimot, er etiske begreper hvor vi ikke like lett kan peke på akkurat hvilke trekk ved virkeligheten de beskriver. Igjen er Moores “open question argument” illustrativt da det er mot disse begrepene som det er effektivt. Skillet mellom generelle og spesifikke etiske termer er viktig for hvilke muligheter Williams mener er mulige for etisk sannhet og viten ettersom de, fordi de refererer til egenskaper som alle kan erkjenne, ikke involverer en rent subjektiv ytring. De handler om mer enn at man synes noe.

Allikevel vil jeg argumentere for at Williams’ redegjørelse for hvordan etiske oppfatninger og påstander termer kan være sanne ikke er forenelige med Wiggins’ forsøk på å vise hvordan etisk normative dommer og oppfatninger kan være sanne. Jeg vil vise at Williams sannhetsbegrep ved nærmere ettersyn også viser seg å utelukke muligheten for etisk sannhet og at det sterkeste han kan si om etiske oppfatninger som inneholder spesifikke termer er at de kan være kvasi-sanne under spesifikke omstendigheter, men at disse omstendighetene uansett ikke er en reell mulighet for oss. Ved i stedet å vise hvordan Wiggins’ redegjørelser er bedre vil jeg også argumentere for en mye mer optimistisk tilnærming til sannhetens plass i moralsk og etisk diskusjon og refleksjon. Denne muligheten vil imidlertid bare kunne framtre på bakgrunn av å revurdere Williams’ syn på sannhet. Verden, slik den framstår for oss i vår omgang med den vil være sentral i så måte og derfor vil det å gå i klinsj med Williams også innebære en ontologisk diskusjon. Å se på hvordan Wiggins’ behandling av sannhet og etisk språk kan så tvil om Williams’ skeptiske konklusjoner vil være todelt. Først vil jeg ta tak i Williams’ redegjørelse for forholdet mellom objektiv sannhet og en forestilling han kaller “the absolute conception”. Med dette som kontrast vil jeg vise hvorfor Wiggins’ forståelse av objektiv sannhet både er mer plausibel og åpner for større muligheter av objektivitet innenfor det etiske domenet. Deretter vil jeg se på hvordan Wiggins’ redegjørelse for objektivitet gjør at vi kan revurdere Williams’ påstand om at generell refleksjon ødelegger muligheten for etisk kunnskap og sannhet.

## 2.2 Williams, viten og “verden”

Spesifikke etiske termer ser ved første øyekast ut til å antyde at objektiv sannhet og viten er mulig også for etiske oppfatninger og påstander ettersom det er snakk om begreper som både er moralsk preskriptive samtidig som vi har betingelser for deres korrekte bruk. Imidlertid er det ikke vanskelig å finne argumenter for at alle etiske begreper, også disse, bare tilsynelatende refererer til egenskaper ved verden, men at en sentral del av meningen til slike begreper, deres preskriptive implikasjoner ikke kan gjenfinnes. Det er dette Mackie forsøker å vise, men han er bare en av mange som har argumentert for det samme. Williams viser hvordan denne tilnærmingen til etisk gyldighet utvikler seg som en reaksjon på Moores definisjon av det gode som en “non-natural indefinable simple quality that could not be defined” og problemer med å redegjøre for denne ikke-naturlige egenskapen og hvordan den inngikk i våre moralske oppfatninger (Williams, 1985, p. 134). Dette ledet til en inndeling av språklige uttrykk i en evaluerende og en ikke-evaluerende klasse hvor uttrykkene i den første klassen ikke kan defineres ved hjelp av uttrykk i den andre. (Williams, 1985, p. 136) En måte å forklare meningen til spesifikke moralske begreper som springer ut av et slikt skille er å analysere meningen til disse begrepene som en sammenstilling av de to ulike typene uttrykk. Ideen er at meningen til spesifikke etiske termer har en deskriptiv komponent som beskriver verden og en preskriptiv komponent som på ett eller annet vis står for det etiske meningsinnholdet. Tanken er dermed at den deskriptive meningskomponenten alene redegjør for alt meningsinnhold som har med faktiske forhold å gjøre mens den preskriptive komponenten kommer i tillegg som et uttrykk for et forhold, om enn det er ulike teorier om akkurat hva dette forholdet innebærer, mellom saksforholdet som uttrykkes ved den deskriptive komponenten og den som ytrer påstanden har oppfatningen de spesifikke etiske termene er virksomme i. Spørsmålet om etisk sannhet er mulig ved hjelp av etisk spesifikke termer handler dermed om å vise hvordan våre etiske oppfatninger kan reduseres til et saksforhold som kan beskrives deskriptivt og hvordan vi forholder oss til det. Under en slik redegjørelse for det etiske kan man tilbakevise muligheten til objektiv etisk sannhet ved å vise hvordan våre etiske oppfatninger ikke kan reduseres på denne måten. Det er akkurat dette Mackie gjør når han kritiserer non-kognitivistiske og naturalistiske teorier for ikke å kunne redegjøre for. Begge typer teori baserer seg på en inndeling i preskriptivt og deskriptivt innhold, men med ulike fremstillinger av det evaluative innholdet. Konklusjonen til Mackie er at meningen derfor refererer til noe som ikke finnes.

Vi kunne vise at Mackies argumenter ikke holdt fordi hans argument var avhengig av at det er mulig å ha en direkte erkjennelse av virkelighet som ikke er språklig mediert. Williams baserer seg ikke på den samme antakelsen, men er allikevel skeptisk til muligheten av universelt gyldige etisk sannhet. Imidlertid baserer han seg ikke på det samme skille mellom språklig mediert og direkte erkjennelse som Mackie, og redegjørelsen for hvordan vi kan bruke Wiggins til å tilbakevise Williams' skeptiske konklusjoner vil derfor avdekke nyttig innsikt i hva det etiske saksområdet handler om.

Williams er uenig i at våre spesifikke etiske begreper analyseres ved hjelp av et skille mellom deskriptivt og preskriptivt innhold, men på en annen måte enn Mackie. For Mackie var det viktig å understreke at hans undersøkelse av etikkens saksområde er av ontologisk art og ikke en språklig analyse ettersom det ikke er gitt at et fokus på språk vil kunne avgjøre hvorvidt de objektene det refererer til er virkelige eller ikke. Poenget til Mackie er dermed at de objektene som våre etiske oppfatninger tilsynelatende refererer til ikke finnes (Mackie, *Ethics - Inventing Right and Wrong*, 1977, ss. 19-20). Williams er enig i at en undersøkelse av etisk språk ikke er tilstrekkelig for å finne ut om det finnes sanne etiske oppfatninger eller om vi kan ha etisk viten ettersom han ikke ser noen grunn til å anta at en undersøkelse av språklig mening kan avdekke hvorvidt verdier og moralske fordringer er noe som finnes i verden eller ikke. Han forklarer det med at hvis verdier og moralske fordringer er noe som vi ved nærmere undersøkelse ikke lenger kan si at er trekk ved virkeligheten så vil dette være en relativt ny oppdagelse, men fordi vi har brukt etisk språk til å snakke om, overveie og reflektere over moral lenge før dette, kan vi ikke anta at det gjenspeiler denne oppdagelsen. Om noe vil den heller være med på å dekke over den (Williams, 1985, pp. 144-145).

Argumentet som Williams anfører mot muligheten til å analysere spesifikke etiske termer ved en reduksjon til deskriptivt og preskriptivt innhold måten er da også et som viser at språket selv ikke tillater et skille mellom deskriptivt og preskriptivt på denne måten. Hvis det hadde vært mulig måtte det ha vært slik at man, for alle termer av denne typen, ville kunne konstruere et tilhørende verdinøytralt begrep med identisk deskriptivt meningsinnhold men det preskriptive vedhenget. Imidlertid er det ikke lett å se for seg hvordan man skal kunne komme opp med et rent deskriptivt meningsinnhold som garanterer at korrekt applikasjon av dette begrepet overlapper fullstendig med begrepets preskriptive motpart uten noen som helst forståelse av den etiske dimensjonen (Williams, 1985, p. 157). Hvis dette hadde vært mulig så måtte vi ha kunnet forstå hvilke ikke-evaluative fakta ved verden som utgjør det deskriptive meningsinnholdet i etiske termer uten kjennskap til spesifikke etiske begreper. Med andre ord

ville det vært mulig for en hypotetisk antropolog å beherske de preskriptive begrepene til et samfunn uten å ha noen forståelse av dette samfunnets verdier og etiske fordringer. Men hvordan skulle det kunne være mulig for en utenforstående å kunne få grep om en slik beherskelse? Disse begrepene brukes om et så mangfoldig sett av ulike handlinger at det er umulig å se for seg hvordan de skal kunne ha noe felles, som det deskriptive innholdet fordrer, uten noen som helst forståelse av deres preskriptive kraft. Antropologen “cannot stand outside the evaluative interests of the community he is observing, and pick up the concept simply as a device for dividing up in a rather strange way certain neutral features of the world.” (Williams, 1985, p. 157) Dette betyr ikke at vår antropolog må være enig i de etiske dommene som blir felt gjennom bruk av disse begrepene for å forstå dem, men det betyr at en korrekt forståelse av når spesifikke etiske termer benyttes bare er mulig hvis man også har forståelse for hvorfor situasjonene som disse begrepene beskriver kan gi opphav til den etiske oppfatningen som man uttrykker ved å bruke dem. Med andre ord at man må kunne se hvordan en situasjon kan ha en normativ fordring for å kunne forstå dem. Det følger at en eventuell oppdeling av meningsinnholdet i en deskriptiv og en preskriptiv komponent bare kan være en abstraksjon etter at man allerede har forstått hva begrepet betyr og at denne analysen derfor ikke avdekker hva som egentlig menes. Vi kan tilføye at det å forstå meningen til etiske termer bare er mulig fra et ståsted hvor man allerede har kjennskap til hvordan en situasjon kan være etisk fordrende.

Wiggins er inne på noe liknende. Partikulære etiske dommer kan ikke analyseres som en psykologisk reaksjon på en eller et sett ikke-evaluative egenskaper alene. Dette fordrer muligheten av å kunne gi en redegjørelse for de deskriptive egenskapene ved alle de ulike situasjonene hvor vi benytter oss av spesifikke etiske termer. Ta begrepet feigt, hva er likhetene mellom å ikke tørre å smake en oliven for første gang og å la være å melde fra om vedvarende krenkelser av en annen (Wiggins, Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, 1987, s. 157). Det ser vanskelig ut å gjøre rede for likhetene mellom disse og de mange andre handlingene vi kan kalle feige uten å referere til at det finnes standarder som man bør leve opp til. Dette viser også en alvorlig mangel ved alle teorier som forsøker å redusere våre etiske oppfatninger til et forhold mellom våre psykologiske reaksjoner og tilstander i verden. For det første ved at de får problemer med å forklare enten hvorfor de samme reaksjonene oppstår overfor et så vidt spekter av ulike situasjoner eller hvorfor vi, gjennom kultur og opplæring har fått implementert de samme psykologiske reaksjonene over et slikt spekter. For det andre vil slike teorier få problemer med å forklare hvordan våre etiske

oppfatninger innebærer en standard og hvordan det har seg at vi kan diskutere hvorvidt en situasjon fordrer den ene eller den andre reaksjonen. Det gir ikke mening å snakke om hvorvidt kroppslige og psykologiske reaksjoner i seg selv er berettigede. For å kunne si noe om dette må man referere til standarder som ikke selv kan forklares ved hjelp av psykologiske reaksjoner ettersom dette vil være sirkulært.

Selv om Williams og Wiggins dermed er enige i at man ikke kan forstå meningen til spesifikke etiske termer på denne måten, så er de uenige i hvordan dette spiller inn på muligheten for at etiske dommer kan være objektivt sanne eller falske. Williams påpeker, som Mackie også gjorde, at hvis det er slik at våre etiske termer ikke sier noe om virkeligheten på samme måte som andre, ikke-evaluative termer, så er det ingenting som garanterer at en analyse av termenens mening vil kunne avsløre dette, tvert i mot (Williams, 1985, p. 145). Hvorvidt våre etiske dommer kan være objektivt sanne eller ikke, om det finnes noe slikt som moralsk viten og hvordan disse dommene eventuelt sier noe om verden er derfor heller ikke for Williams noe vi kan komme fram til ene og alene ved hjelp av å analysere den språklige meningen til moralske termer. Saksområdet Williams vender seg mot for å forsøke å besvare disse spørsmålene ikke er avhengige av den samme bakenforliggende teorien om ontologi, sannhet og mening som vi så var tilfelle hos Mackie. Williams konsentrerer seg om det at etiske refleksjoner og dommer oppstår, forandres og virker innenfor kulturer, sosiale grupper og mellommenneskelige forhold. “[I]f we are going to understand how ethical concepts work, and how they change, we have to have some insight into the forms of social organization within which they work.” (Williams, 1985, p. 145) Dette likner Wiggins’ fremgangsmåte ettersom Wiggins’ sannhetsbegrep er uløselig knyttet til vår felles sosiale praksis og omgang med verden og hverandre og også han anser dette som helt sentralt for forståelsen av hvorvidt moralske dommer kan være sanne eller ikke. Redegjørelsene likner, men de er forskjellige på sentrale punkter.

En første ulikhet er at griper saken an fra hver sin kant. Wiggins begynner med begrepet om sannhet og beveger seg derfra inn på hvordan vår språklige praksis essensielt er en sosial praksis og bruker dette for å undersøke muligheten for sannhet i etiske dommer. Williams derimot begynner med å se på hvordan etiske dommer oppstår, har gyldighet innenfor og forandres innenfor sosiale organiseringsformer for derfra å se på hvorvidt og eventuelt hvordan denne gyldigheten kvalifiserer til å være sannhet. Selv om de begge undersøker mulighetene for etisk sannhet ved å se på hvordan etiske oppfatninger springer ut



av en sosial praksis hvor hver og en av oss forsøker å orientere oss fra et aktørperspektiv, så har de ulike konklusjoner.

Ettersom Williams både anser at spesifikke etiske termer beskriver verden samtidig som han avviser muligheten av at deres mening kan reduseres til deskriptivt og normativt innhold følger det at å bruke disse termene for å beskrive en handling beskriver en virkelighet som selv er normativt ladet. Spørsmålet for Williams blir da i hvor stor grad dette er rettferdiggjort fordi han også anser at hvis normativitet er noe vi ved nærmere ettersyn ikke kan gå med på tilhører har et ontologisk fundament så vil språket være noe som dekker over dette. (Williams, 1985, p. 143) For å belyse muligheten for etisk sannhet sammenlikner Williams det etiske saksområdet med det vitenskapelige. Vi kan spørre oss hvor berettiget han er i å stille opp sannhet i det vitenskapelige området som en modell sannhet i det etiske. Williams' begrunnelse er at det vitenskapelige gir oss et klart bilde på hvordan vi kan si at noe er objektivt sant fordi våre oppfatninger handler om hva som er tilfelle og at dette er grunnen til at våre vitenskapelige oppfatninger utviser en viss grad av konvergens.

In a scientific inquiry there should ideally be convergence on an answer, where the best explanation of the convergence involves the idea that the answer represents how things are; in the area of the ethical, at least at a high level of generality, there is no such coherent hope. (Williams, 1985, p. 150)

Akkurat hvorfor dette betyr at objektivt sanne etiske oppfatninger ikke er mulig kommer vi inn på nedenfor, men vi kan allerede her observere at Williams ved å benytte det vitenskapelige saksområdet som modell overser muligheten for at grunnen til at våre etiske oppfatninger ikke kan sies å representere hva som er tilfelle på samme måte som vitenskapelige oppfatninger gjør det simpelthen er fordi dette saksområdet handler om andre ting enn det vitenskap handler om og ikke at de ikke kan si noe om hva som er tilfelle. På et generelt nivå mener Williams uansett at det ikke er noe håp for etisk sannhet. Men hva med partikulære oppfatninger om konkrete situasjoner som uttrykkes ved hjelp av spesifikke etiske termer? Ettersom denne typen begreper mye tydeligere sier noe om hvordan verden er undersøker Williams hvorvidt det er mulig å snakke om sannhet i denne typen etiske dommer.

For dette formålet tar han utgangspunkt i et tenkt samfunn hvis moralske og etiske praksis bare benytter seg av spesifikke termer. Vi må se for oss at et slikt samfunn vil måtte inneholde minimal refleksjon over generell normativ gyldighet. Ettersom man kan komme opp i et uendelig antall ulike situasjoner, hver med sine særpreg i forhold til hva som bør tas

hensyn til med tanke på hva man bør gjøre er det umulig å tenke seg et samfunn hvor det ikke oppstår spørsmål om hvordan man bør handle i enkelte situasjoner. For at vårt tenkte samfunn i så stor grad som mulig allikevel ikke skal tematisere normative dommers generelle gyldighet er det viktig at deres moralske vokabular er maksimalt spesifikt. Det betyr at dette samfunnet også vil måtte karakteriseres av maksimal homogenitet i medlemmenes forståelse av hva deres etiske spesifikke karakteriseringer handler om, og at det derfor også vil måtte kjennetegnes av at deres tilegnelse av kunnskap om hvordan man skal applisere disse begrepene må handle om en overlevering av forståelse. Et hypertradisjonelt samfunn hvor moralsk lærdom er sementert i kultur og tradisjon og overlevert ved forståelse av hvordan man appliserer spesifikke normative termer. I dette samfunnet vil man ikke kunne tematisere de spesifikke begrepene på en måte som underminerer deres gyldighet og at vi kan si at en slik kultur uttrykker sannhet og viten ved bruk av dem. Williams ser dermed for øyeblikket bort fra mer generelle etiske begreper som ikke like åpenbart er “world guided” og spør om man i dette samfunnet kan snakke om etisk viten og sanne etiske dommer (Williams, 1985, p. 158).

### *2.3 Objektivitet og modeller for sannhet*

For at vi skal kunne ha viten om noe er det tre betingelser som er nødvendige: man må tro at det man vet er tilfelle, det man vet må være sant og det må være en sammenheng mellom de to første betingelsene, grunnen til at man tror det man vet må henge sammen med grunnene til at det er sant (Williams, 1985, p. 158). Ettersom det man vet må være sant vil man kunne finne ut om etiske sannhet er mulig ved å undersøke hvorvidt man kan vise at medlemmene i det hypertradisjonelle samfunnet har etisk kunnskap. Imidlertid kan man forstå meningen til deres etiske påstander på to ulike måter da man kan legge til grunn to ulike modeller for hva disse påstandene impliserer, en objektiv modell eller ikke-objektiv modell (Williams, 1985, p. 162).

Under en objektivistisk modell vil arbeidet med å lære seg korrekt bruk av de moralske begrepene handler om å lære seg og finne ut av hva som i ulike situasjoner er den korrekte karakteriseringen av verden. Dette er hva sannhet, og derfor også etisk sannhet, handler om for Wiggins; en sann oppfatning sier noe om objektene oppfatningen handler om. Imidlertid har ikke Wiggins vitenskapelige oppfatninger som modell, noe som skal vise seg å være den sentrale forskjellen på Wiggins og Williams sine oppfatninger om objektivitet. Men dette kommer jeg tilbake til. Med Williams sin tilnærming må bærer etiske dommer med seg generelle implikasjoner om hva som er tilfelle på samme måte som andre oppfatninger,

påstander og dommer. Det som på denne måten er sant må være det for oss alle ettersom ting på et ontologisk plan ikke både kan være sant og ikke sant. Slike påstander må derfor kunne være gjenstand for teoretisk refleksjon, og de kan møtes med andre, mer sofistikerte påstander: “We shall then see their judgments as having these general implications, rather as we see primitive statements about stars as having implications that can be contradicted by more sophisticated statements about the stars.” (Williams, 1985, p. 163)

Alternativet er å forstå den nevnte moralske praksisen som ikke-objektiv. Selv om vi også her må innrømme at aktørene opererer med etisk viten og sannhet, har ikke disse begrepene de samme implikasjonene om generelle dommer og refleksjon ettersom man anser at gyldigheten av dommene i ytterste forstand bare er et produkt av deres levemåte, “a cultural artifact they have come to inhabit.” (Williams, 1985, p. 163) Med andre ord at refleksjon vil måtte avdekke at samsvaret mellom virkelighet og språk som er implisert gjennom meningen til disse termene ikke er tilstede. Disse to modellene har ulike utfall med tanke på spørsmålet om deltakerne i den moralske praksisen kan sies å ha moralsk kunnskap om den verden de beskriver ved hjelp av sine spesifikke etiske begreper. Bare hvis man legger til grunn en ikke-objektive modell om sannhet kan man si at medlemmene i det hypertradisjonelle samfunnet opererer med kunnskap om den verden de orienterer seg i (Williams, 1985, pp. 163-164).

Under en objektivistisk modell, hvor vi ikke kan si at deres etiske oppfatninger kan være kunnskap, handler etiske oppfatninger og påstander om en virkelighet som også i prinsippet kan erkjennes av andre mennesker fra andre samfunn. Dermed er disse oppfatningene gjenstand for revurdering gjennom kritisk refleksjon, en refleksjon som undersøker gyldigheten ved å stille spørsmål om, og hvordan de kan være generelt gyldige (Williams, 1985, p. 162). Det er implisitt i dette at etiske, og andre, oppfatninger og påstander refererer til egenskaper ved verden som er uavhengige av ethvert samfunns partikulære moralske antakelser. “We shall see the members of the society as trying, in their local way, to find out the truth about values, an activity in which we and other human beings, and perhaps creatures who are not human beings, are all engaged.” (Williams, 1985, p. 163) Eventuell etisk sannhet må derfor være de oppfatningene som overlever en slik kritisk refleksjon. Imidlertid vil det hypertradisjonelle samfunnet være et samfunn som ikke har reflektert over sine etiske oppfatninger fra et universelt synspunkt, hvilket betyr at de aldri har vurdert implikasjonene som oppfatningene deres har. Implikasjoner som det er all grunn til å tro at ville ha ført til en revurdering av deres tradisjonelle bruk av etiske begreper (Williams, 1985,

p. 164). Vi kan merke oss at Williams ikke enda utelukker muligheten av objektivt gyldig sannhet, men bare at det, hvis objektivt sanne etiske oppfatninger finner, er lite sannsynlig at de oppfatningene det hypertradisjonelle samfunnet opererer med samsvarer med de objektivt sanne oppfatningene.

At den objektive modellen hevder at det hypertradisjonelle samfunnet antakeligvis ikke har etisk viten om objektene de beskjeftiger seg med betyr ikke det at objektiv etisk sannhet, og dermed etisk viten, er umulig. Tvert i mot så vil de oppfatningene som gjenstår som gyldige etter refleksjon nettopp være sanne på samme måte som andre ting er objektivt sanne, nemlig ved at de er gyldige uavhengig av det partikulære perspektivet til den som har oppfatningen (Williams, 1985, p. 164). Generell refleksjon bringer dermed med seg nye krav om hva som skal til for at noe skal kunne være sant, nemlig at etiske dommer over det samme, men felt fra ulike sosiale perspektiver, konvergerer. Imidlertid kan slik konvergens også skje på det etiske området, personer som har ulike etiske oppfatninger kan, via diskusjon tross alt bli enige, men dette betyr ikke at vi har bevist at den konvergens som kreves for at noe kan være etisk objektivt gyldig er tilstede. Det er tvert i mot Williams' påstand at det antakeligvis ikke er mulig. Grunnen til dette ligger å finne i hans begrep om objektivitet og hvordan han modellerer dette etter hva som kan garantere for konvergens på vitenskapens område.

Hva mener Williams med objektiv sannhet? Og hvordan henger objektiv gyldighet sammen med sannhetsbegrepet hans? Han peker på to ulike objektivitetsbegreper som brukes når det er snakk om muligheten for etisk objektivitet. På den ene siden kan begrepet "objektive moralske dommer" brukes om noe som kan betegne muligheten av etiske og moralske dommer som er universelt gyldige på bakgrunn av et arkimedisk punkt (praktisk fornuft, menneskelig velvære eller annet). Man snakker her om et fundament som kan garantere for gyldigheten av visse etiske eller moralske dommer uten at det spesifiseres nærmere akkurat hvordan dette fundamentet ser ut. På den annen side kan man hente et objektivitetsbegrep fra vitenskap og vitenskapsfilosofi inn i diskusjonen om muligheten for objektiv moralsk gyldighet. Dette objektivitetsbegrepet er vanlig når man snakker om distinksjonen mellom fakta og verdi (Williams, 1985, p. 146). At vitenskapen har mulighet til å produsere objektivt sanne påstander henger sammen med hvordan det er en praksis som beskjeftiger seg med å beskrive virkeligheten, beskrive verden, og at dette er forklaringen på hvordan og hvorfor vi kan sikte etter konvergens. Vitenskapelige oppfatninger kan dermed være sanne fordi konvergens av oppfatninger innenfor en vitenskapelig praksis kan forklares med henvisning til at de handler om hva som er tilfelle (Williams, 1985, p. 151).

Williams' beste forklaring av hva vitenskapelig praksis handler om er at den forsøker å beskrive en virkelighet som er maksimalt uavhengig av oss. Denne forestillingen om de egenskapene ved verden som eksisterer uavhengig av vår erfaring av dem kaller Williams "the absolute conception".

We can select among our beliefs and features of our world picture some that we can reasonably claim to represent the world in a way to the maximum degree independent of our perspective and its peculiarities. The resultant picture of things, if we can carry out this task, can be called the 'absolute conception' of the world. (Williams, 1985, p. 153)

Det som til syvende og sist kan sies å være en del av verden, og som vitenskapen forsøker å komme fram til sanne påstander om, er dermed de tingene som i størst mulig grad ikke kan elimineres fra et maksimalt antall perspektiver.

Denne forestillingen skaper et skille mellom verden slik den er og verden slik den framstår for oss. Ettersom the "the absolute conception" er uavhengig av vår partikulære konstitusjon må det være slik at også andre rasjonelle vesener, med helt andre persepsjonsevner enn oss selv også må kunne komme fram til det samme. Imidlertid er det ikke slik at vår bruk av sannhet begrenser seg til oppfatninger og påstander som er en del av "the absolute conception", vi kan vite at gress er grønt for eksempel. For at "the absolute conception" skal kunne redegjøre for hvordan våre oppfatninger om verden slik den framstår for oss kan være sanne, må man derfor også redegjøre for hvordan det kan ha seg at vi har sanne perspektivavhengige oppfatninger. Williams løser dette ved å vise til hvordan noen perspektivavhengige oppfatninger kan forklares ved hjelp av "the absolute conception" på en måte som samtidig rettferdiggjør at vi kaller de sanne. En forklaring og rettferdiggjørelse av våre perseptuelle begreper ved hjelp av "the absolute conception" vil vise hvordan perspektivavhengige perseptuelle oppfatninger kan være sanne ved at egenskapene som våre persepsjoner plukker ut følger av egenskaper som er en del av "the absolute conception". På denne måten kan man vise at noen av våre perspektivavhengige oppfatninger er "world guided" som Williams sier, og at de derfor kan være objektivt sanne fordi disse også handler om hva som er tilfelle, om enn hva som er tilfelle for oss (Williams, 1985, pp. 164-165). Ideen er dermed at våre perspektivavhengige oppfatninger kan være objektivt sanne i den grad en redegjørelse for våre perspektivavhengige erkjennelser viser at disse erkjennelsene konsekvent følger egenskaper ved objektene erkjennelsene handler om som er tilstede i "the absolute conception". Våre oppfatninger om farger for eksempel kan forklares ved hjelp av

begreper som bølgelengde, reseptorer i øye, funksjoner i hjernen og så videre. Dette vil ikke bare forklare hvordan vi har disse oppfatningene, men også rettferdiggjøre at de kan være sanne fordi vår persepsjon av farger konsistent er forårsaket av egenskaper som er en del av, eller som kan føres tilbake til “the absolute conception”.

Williams har dermed en modell for hvordan våre perspektivavhengige oppfatninger kan være sanne. Kan våre etiske oppfatninger rettferdiggjøres på denne måten? Som Williams peker på er det sterke grunner til å anta at våre etiske oppfatninger ikke kan rettferdiggjøres etter denne modellen. Det er en viktig asymmetri i hvordan perspektivavhengige oppfatninger som våre oppfatninger om persepsjon kan forklares fra en “absolute conception”, men hvordan skal en slik forklaring kunne rettferdiggjøre etiske oppfatninger? (Williams, 1985, p. 166). Vi benytter våre persepsjonsbegreper til å orientere oss i en fysisk verden og ved at forklaringen av dem avslører hvordan de refererer til den fysiske verden så er de derfor også rettferdiggjort. Forklaringen viser hvordan de er effektive og gode måter for at vi kan orientere oss. Våre etiske begreper derimot, handler om å orientere oss i en sosial verden, de handler om hvordan vi bør behandle hverandre. Men, en forklaring av våre etiske konsepter i “the absolute conception” vil aldri kunne vise hvilke begreper som er nyttige for at vi best mulig skal kunne orientere oss blant hverandre. Også for Williams er spørsmålet om hva som er god sosial orientering selv et etisk spørsmål i og med at det krever et svar på hvilke sosiale verden som er den beste (Williams, 1985, p. 167).. En forutsetning for at man skal kunne bruke hva “the absolute conception” sier om forholdet mellom våre etiske oppfatninger og våre omgivelser til å si noe om hvordan våre etiske praksiser bør være er avhengig av at man allerede har en oppfatning om hvilken sosiale verden som er den beste. Derfor vil ethvert forsøk på å rettferdiggjøre våre etiske oppfatninger ved “the absolute conception” være sirkulær fordi relativitetsproblemet og det store mangfoldet i forestillinger om hva som er et godt og harmonisk samfunn er så stort at det ville være nødvendig å vise til en objektivt sann forestilling om hva som er det beste samfunnet, men det er jo nettopp objektiv sannhet som vi forsøker å forklare. “The absolute conception” i seg selv vil heller ikke kunne være til noen hjelp. Det er umulig å se for seg hvordan en samling påstander om verden er som helt og holdent ser bort i fra enhver interesse og ethvert formål ettersom disse er perspektivavhengige, skal kunne lede til noen påstander om hvordan verden bør være.

Derfor konkluderer Williams med at moralsk og etisk sannhet under en objektivistisk modell for sannhet og viten ikke er mulig. Det følger at Williams er av den oppfatning at denne måten å redegjøre for perspektivavhengige oppfatninger er den eneste måten de kan

vises å være objektivt sanne under en objektivistisk forståelse av sannhet og viten. Denne oppfatningen er en konsekvens av at Williams mener vitenskapelig praksis er den beste måten vi kan få viten om egenskapene til objektene som utgjør verden, vi har allerede sett at våre perspektivavhengige oppfatninger bare kan sies å være sanne i den grad de kan tilbakeføres til “the absolute conception”. Men her overser Williams muligheten for at grunnen til at våre etiske oppfatninger ikke kan tilbakeføres til en “absolute conception” er at de handler om egenskaper ved verden som er annerledes enn de egenskapene ved verden som vitenskapene tar for seg. Bare at Williams overser denne muligheten kan forklare hvorfor han mener at metoden for å vise hvordan perspektivavhengige oppfatninger kan være sanne er den samme for alle våre perspektivavhengige oppfatninger. Før jeg begynner med å vise hvorfor Williams går glipp av den reelle muligheten til objektiv etisk sannhet fordi han ikke i tilstrekkelig grad tar med i betraktningene sine at det vitenskapelige og det etiske har to ulike saksområder må vi imidlertid si mer om hans begreper om sannhet og viten.

Selv om vi ikke kan snakke om etisk sannhet under den objektive modellen for sannhet og viten er det fortsatt mulig å snakke om etisk sannhet hvis man bare legger en ikke-objektiv modell for sannhet og viten til grunn (Williams, 1985, p. 164). Under den ikke-objektive forståelsen er kunnskap et kulturelt produkt slik at den etiske kunnskapen handler om å kunne applisere termene under korrekte omstendigheter. Akkurat hvilke omstendigheter som krever applikasjon av hvilket begrep er dermed relativt til ulike kulturer og de etiske oppfatningene som er virksomme vil ikke være universelt gyldige ettersom de ikke automatisk gjelder for andre kulturer eller samfunn.

Imidlertid fordrer dette at også sannhetsbegrepet er annerledes under den ikke-objektive modellen ettersom ett kriterium for at man skal vite noe er at det også skal være sant. Det kan ikke være snakk om objektiv sannhet her ettersom objektiv sannhet har de generelle implikasjonene som ikke-objektive sanne etiske oppfatninger i det hypertradisjonelle samfunnet ikke har. Kan Williams’ operere med to typer sannhet på denne måten? Hvis man går han nærmere etter i sømmene blir det åpenbart at han allikevel anser at det er en vesentlig forskjell mellom denne typen sannhet og kunnskap på den ene siden og hva vi kan anse som kunnskap og sannhet på den andre siden.

Mulighetene for sannhet og kunnskap i benyttelsen av etiske dommer er nemlig avhengig av fraværet av refleksjon over deres generelle gyldighet. Ettersom deres etiske oppfatninger ikke er universelt gyldige kommer Williams fram til at hvis de begynner å reflektere over den universelle gyldigheten til sine etiske oppfatninger og dermed innser at de

ikke er universelt gyldige så ser vi at “[R]eflection can destroy knowledge” (Williams, 1985, p. 164). Dette betyr at det er vanskelig å se for seg at en prosess som innebærer generell refleksjon over gyldigheten til ens etiske oppfatninger er reversibel ettersom dette må innebære en slags avlæring eller glemsel og dessuten ville denne avlæringsprosessen bare kunne skje over lang tid fordi Williams snakker om viten på samfunnsnivå og ikke individnivå. Refleksjon fører dermed til at “a potentiality for knowledge [...] has been destroyed” (Williams, 1985, p. 185). Den er ikke bare borte, den er ødelagt og dette gjelder selvsagt for oss. Imidlertid er det ikke bare vårt forhold til etisk gyldighet som er forskjellig fra det hypertradisjonelle samfunnet, men også våre begreper om hva sannhet og viten innebærer. For grunnen til at vi ikke kan ha etisk viten og samme etiske oppfatninger på den måten som er mulig for det hypertradisjonelle samfunnet er at vi, i følge Williams, har utvidet grensene for hvor universell gyldighet må være for at noe kan være sant på en måte som gjør at sannhetsbegrepet ikke lenger kan omfatte det etiske ettersom det etiske, gjennom bare å være et produkt av sosiale grupperinger, ikke kan forankres i noe som kan garantere for gyldighet utover disse gruppene.

Det betyr imidlertid at når Williams sier at viten og kunnskap er mulig for det hypertradisjonelle samfunnet kan han ikke mene noe sterkere enn at de har viten og kunnskap i den forstand at vi kan si noe sånt som “hvis vi ikke hadde stilt disse generelle spørsmålene om moral og sannhet så ville det vært disse tingene her vi hadde kalt sanne og dette her vi hadde kalt viten”. Det er ikke slik at når man først stiller generelle krav til etisk sannhet så er bare etisk sannhet og etisk viten umulig fordi refleksjonen omkring universalitet et irreversibel. Denne irreversibiliteten må også gjelde sannhetsbegrepet selv. Tematiseringen av universell gyldighet som umuliggjør at vi kan gå tilbake til en hypertradisjonell forståelse av etisk gyldighet vil også hindre at vi kan gå tilbake til det hypertradisjonelle samfunnets begreper og forståelse av viten og sannhet. Det er jo nettopp ved et sannhetsbegrep som er et resultat av generell refleksjon som resulterer i et krav om universell gyldighet. Og det er dette som utelukker etisk gyldighet fra å kunne være sant ettersom universell gyldighet tolkes som gyldighet som ikke er avhengig av noe partikulært perspektiv.

Hvis man skal si at det hypertradisjonelle samfunnet opererer med viten så holder det ikke bare å ta et ikke-objektivistisk syn på deres moralske dommer, det krever også et ikke-objektivistisk syn på sannhet og viten. Bare slik vil man kunne hevde både at de opererer med sannhet og viten og at deres etiske praksis impliserer dommer, oppfatninger og språkbruk som handler om virkeligheten og ikke egentlig er uttrykk for følelser, anbefalinger eller



tilbøyeligheter. Men Williams opererer ikke med et slikt sannhetsbegrep. Forståelsen om hva sannhet og viten er vil derfor være forskjellig for Williams og de tenkte aktørene i det hypertradisjonelle samfunnet. Den generelle refleksjonen som leder til krav om universell gyldighet og som derfor er umulig innenfor en hypertradisjonell ramme er et tema både for Williams, den filosofiske tradisjonen han skriver innenfor og også til en viss grad hvordan vår moderne vestlige kultur forstår hva sannhet og kunnskap er. Ettersom refleksjon over den universelle gyldigheten til sannhetsbegrepet er like irreversible som gyldigheten til etiske oppfatninger må det være slik at Williams egentlig ikke kan si at det hypertradisjonelle samfunnet har etisk viten. Det sterkeste han kan si er at de opererer med begreper om sannhet og viten som er gyldige, men bare for dem. At Williams hevder etisk sannhet og viten er mulig for det hypertradisjonelle samfunnet er dermed irrelevant for vår undersøkelse av muligheten for at vi kan rettferdiggjøre våre etiske oppfatninger ved å vise at de er sanne.

Williams påstand er dermed at vi ikke kan ha objektivt sanne etiske oppfatninger ettersom vi ikke kan forklare konvergens i etiske praksiser på samme måte som vi forklarer konvergens i etisk praksis. Imidlertid kunne man innvende at William har grepet det hele an fra feil vinkel. Denne innvendingen innebærer at vi er like berettigede til å hevde at våre etiske oppfatninger er objektivt sanne som vi er berettigede til å hevde at våre vitenskapelige oppfatninger er objektivt sanne fordi også våre vitenskapelige oppfatninger er i ytterste forstand bare et resultat av et rent kulturelt produkt. Williams anfører Rorty som talsmann for en slik posisjon og viser at denne innvendingen ikke holder av to grunner. For det første er tanken om en verden som “allerede er der” og som er ledende for våre beskrivelser av den svært overbevisende. Den gir et enkelt og svært forklarende bilde av hva vitenskap er og det er dessuten vanskelig å se for seg hvordan en skulle kunne forklare vitenskapelig praksis uten en slik antakelse. Spesielt ettersom en slik forklaring selv ser ut til å måtte forutsette en verden som allerede er der og som vi og ulike kulturer utfolder seg innenfor. Williams peker også på at hvis Rorty hadde hatt rett i at det eneste som var utslagsgivende for hvilken metafysisk forklaring på framgang i vitenskap hadde vært hva som var den enkleste forklaringen så ville nettopp det at vitenskap og konvergens den utviser som praksis vært forklart med at den forsøker å beskrive hva som allerede er der, også for Rorty (Williams, 1985, p. 152).

## *2.4 Williams, Wiggins, verden.*

At objektiv sannhet handler om hvorvidt konvergens i våre oppfatninger kan rettferdiggjøres med henvisning til hva som er tilfelle er Williams ikke alene om. Denne koblingen mellom sannhet og virkelighet finner vi igjen hos Wiggins, hvis betingelse (2') og (3) for sannhet viser at setninger bare kan være sanne i kraft av et meningsinnhold som sier noe om hva som er tilfelle samtidig som det ikke kan være slik at to setninger som utelukker hverandre kan være sanne samtidig. Både hos Wiggins og Williams er det koblingen mellom sannhet og det som er tilfelle som er opphav til konvergens. Konklusjonene er imidlertid annerledes, i motsetning til Wiggins trekker Williams konklusjonen at dette betyr at det bare er innenfor vitenskap at setninger kan være sanne ettersom bare vitenskap er en praksis som beskjeftiger seg med et saksområde som i seg selv kan determinere konvergens. Saksområdet som våre etiske oppfatninger og overveielser beskjeftiger seg med er derimot ikke av en slik art. Når det kommer til etiske oppfatninger og dommer vil refleksjon vise at det som er tilfelle simpelthen ikke er tilstrekkelig for å sikre objektiv gyldighet i motsetning til vitenskapelige saksområder som hos Williams nettopp handler om å avdekke hvilke forhold som hefter ved verden, og som vi kan vite gjør det, fordi de er gyldige uavhengig av perspektiv. Uenigheten mellom Williams og Wiggins handler dermed om betingelsene for sanne setninger og oppfatninger i lys av den ontologiske statusen til det saksområdet setningene og oppfatningene handler om. Både Williams og Wiggins betoner sammenhengen mellom at en setning, oppfatning eller dom er sann og hva som er tilfelle, men de er uenige med tanke på hvordan denne sammenhengen ser ut og dermed betingelsene for at noe skal kunne være sant. Dette har sammenheng med deres begreper om virkelighet, det vil si hva våre oppfatninger og påstander forholder seg til for at vi skal kunne si at de er objektivt sanne eller ikke. For Williams så er det grunnleggende ontologiske nivået, det i lys av hvilket våre oppfatninger er sanne eller ikke en abstrakt forestilling om "de egenskapene som kan erkjennes fra ethvert perspektiv". Wiggins derimot, ved å ta utgangspunkt i sammenhengen mellom mening, sannhet og vår sosiale praksis, impliserer at sannheten til våre oppfatninger og påstander i ytterste forstand alltid kan tilbakeføres til den umiddelbare virkeligheten vi beskjeftiger oss med i den sosiale praksisen som er utgangspunktet for mening og sannhet.

Jeg vil argumentere for at Wiggins' redegjørelse for sannhet er mer plausibel enn Williams' og at Williams sine argumenter mot at våre etiske oppfatninger kan være rettferdiggjorte ved at de kan være sanne derfor ikke holder. Imidlertid har Williams rett i at våre etiske oppfatninger ikke kan begrunnes på samme måte som våre vitenskapelige

oppfatninger og han har dermed presentert oss med en ny utfordring til vårt forsøk på å vise hvordan etiske oppfatninger og påstander kan være objektivt sanne. For å møte denne må vi forklare hvorfor det er slik at våre etiske oppfatninger kan være objektivt sanne selv om de ikke lever opp til en vitenskapelig mal for objektiv sannhet. Men hvis det etiske saksområdet ikke handler om virkeligheten på samme måte som vitenskap gjør det må vi se nærmere på det etiske saksområdet. Før vi kommer så langt, må vi imidlertid vise hvorfor Williams sin redegjørelse for virkeligheten ved hjelp av “the absolute conception” er problematisk. Enn så lenge har vi bare sett at Williams’ redegjørelse for virkelighet og sannhet er forskjellig fra Wiggins sin, men dette sier ingenting om hvorfor vi bør velge den siste over den første.

Er Williams’ “absolute conception” en så egnet redegjørelse for virkeligheten og vårt sannhetsbegrep som han vil ha det til? “The absolute conception” som definerende for hva vi kan si er virkelig og ikke fungerer for Williams som en rettferdiggjørelse av at vitenskapelige påstander kan være sanne. I Williams’ øyne garanterer redegjørelser for verden, “the absolute conception” og vitenskapelig praksis sammen for at den gyldighet vitenskapen aspirerer til for sine påstander, er sannhet. “The absolute conception” inneholder bare de påstandene om verden som kan stadfestes fra alle rasjonelle perspektiver. Williams’ begrep om verden inneholder det som er maksimalt uavhengig av den partikulære konstitusjonen til de som erkjenner den. Ettersom vitenskapens saksområde er verden, i Williams forstand, så blir det den forsøker å avdekke nettopp “the absolute conception”, og dette garanterer for at dens påstander er kandidater for å være sanne eller falske. Vitenskapelig praksis går ut på å undersøke om påstander om verden kan være en del av “the absolute conception”. Tidligere så vi hvordan Williams presenterer “the absolute conception” som en mellomting mellom to like innholdsløse begreper om verden. Den første uinformative varianten er tautologisk ettersom den bare kan vise til våre oppfatninger og begreper for å forklare hvordan verden som objekt er grunnlag for våre oppfatninger og begreper. Den andre uinformative varianten er innholdsløs ettersom et hvert forsøk på å forme en ide om verden som går forut for, og er uavhengig av alle våre begreper og oppfatninger om den, ikke kan være annet enn tom. Imidlertid vil man kunne utsette begrepene som er en del av “the absolute conception” for den samme kritikken som gis mot den første varianten av uinformativ redegjørelse for verden. Det at påstandene som er inneholdt i “the absolute conception” er maksimalt uavhengige av ethvert perspektiv er ikke noe som i seg selv med nødvendighet garanterer at det er snakk om en virkelighet som er uavhengig av oss. For også kravet om at noe skal være erkjennelsesmessig uavhengig av perspektiv for at vi skal kunne overskride grensen mellom

våre oppfatninger om verden og verden selv er selvfølgelig selv en oppfatning, om enn intuitivt plausibel, om hvordan forholdet mellom verden og våre oppfatninger arter seg. Med andre ord at forestillingen om at “the absolute conception” handler om verden selv er også en oppfatning om verden. Williams’ “absolute conception” omgår dermed ikke noen av de metafysiske problemene ved å forklare hvordan våre oppfatninger forholder seg til en verden vi anser som uavhengige av våre oppfatninger. Hvis man sier at det er problematisk å forsøke å beskrive hvordan våre oppfatninger av verden forholder seg til den ettersom vi bare kan beskrive dette ved hjelp av våre oppfatninger om verden så vil man kunne si akkurat det samme om de oppfatningene om verden som vil være inneholdt i “the absolute conception.” Problemet med å karakterisere forholdet mellom verden og våre oppfatninger er at en slik redegjørelse uten noen mulighet til å referere til noe som er uavhengig av våre oppfatninger blir tautologisk. Å la ‘våre oppfatninger om gress er formet av gress’.

Det kan virke som en uvesentlig, metafysisk detalj: Hvordan kan man si at alle oppfatninger som alle rasjonelle vesener må holde for gyldige ikke handler om verden? Imidlertid er ikke problemet at “the absolute conception” sier noe om virkeligheten. Problemet er i stedet Williams påstand om at bare de oppfatningene som er en del av eller kan rettferdiggjøres ved hjelp av “the absolute conception” er oppfatninger som kan være objektivt gyldige. Poenget med den metafysiske kritikken ovenfor var å peke på det problematiske i å hevde at det rettferdiggjør seg selv å anta oppfatningen om at bare de påstandene som er en del av eller kan tilbakeføres til “the absolute conception” kan sies å handle om verden. Dette er for å peke på et problem ved Williams sin redegjørelse for objektiv sannhet som jeg sener vil vise ikke hefter ved Wiggins’ sin.

Et annet problem med Williams er at han, når han har utelukket at våre etiske oppfatninger handler om en virkelighet får problemer med å redegjøre for hvordan vi skal forholde oss til det at våre omgivelser allikevel melder seg for oss med etiske fordringer. Dette er ikke et problem bare for Williams for de fleste teorier som i utgangspunktet er skeptiske om etikk og moral begynner på ett eller annet punkt å diskutere hvilke konsekvenser dette har rent praktisk. Imidlertid konfronteres de da som regel med hvor vanskelig det er å ta konsekvensene av etisk skeptisisme på alvor. Å anse det som en reell mulighet at man ser bort i fra gyldigheten til alle sine etiske fordringer, å se for seg at alle som en bryr seg om selv ikke har noen verdi for en utover det at de gleder oss (spesielt ettersom det ofte er slik at de gleder oss fordi vi bryr oss om dem og ikke nødvendigvis vice versa), hvorfor skal vi gjøre det? Det er talende at de fleste som har skrevet om det også presenterer en slags løsning på

hvordan vi allikevel skal kunne fortsette å beskjeftige oss med etiske dommer og forholde seg til våre motivasjoner for å handle, men en løsning som nesten alltid handler om å stille opp et nytt ideal uten å si noe om at det følger av deres egen teori at dette idealet, i følge deres egne teorier, er akkurat like ufundert som alle andre. Den eksistensielle heltene for eksempel reiser et ideal om heroisk aksept ovenfor det meningsløse i det han gjør. Mackie bruker betydelige deler av sin *Ethics – inventing right and wrong* til å redegjøre for hvordan et samfunn kan opprettholde og styrke sine moralske institusjoner, og Williams selv foreslår at vi, selv om vi ikke lenger kan ha noen viten om etiske og moralske tilstander, allikevel kan ha mer eller mindre tillit (“confidence”) til våre dommer (Williams, 1985, p. 189). Men hvordan skal dette foregå?

Vi kan dra det enda lenger ved å peke på at hvis en skeptiker går med på sine egne premisser om at vi ikke kan si noe sant om hva som bør gjøres så følger også at vi ikke bør oppgi våre etiske forestillinger på grunn av at de ikke er sanne. For også dette er en etisk oppfatning. Med andre ord fratar den etiske skeptikeren seg selv muligheten til å gi noen grunner til at våre innlærte normative forståelser av verden ikke er noe vi bør forsøke å diskutere rasjonelt så godt det går, forsøke å sortere viktigere fordringer ut i fra mindre viktige og i det hele tatt gjøre vårt beste for underlegge etisk diskusjon krav til begrunnelse som i størst grad bidrar til at spørsmålet som er opp til diskusjon kommer så tydelig fram som mulig. Denne normativitetens gjenstridighet er et resultat av at vi uunngåelig er sosiale, kulturelle vesener, hver med våre partikulære perspektiver som både er formet av og er med på å forme de språklige og sosiale praksiser vi inngår i. Williams mener at vi ikke kan rettferdiggjøre våre etiske oppfatninger ved at erkjennelsene av hvordan vi bør handle handler om verden. Vi har sett at dette er fordi han legger til grunn en forestilling om verden som utelukker at det etiske saksområdet dreier seg om felles objekter på en slik måte at vi kan ha objektiv etisk viten om dem. Men med dette overser Williams muligheten for at grunnen til at etiske oppfatninger ikke kan være en del av “the absolute conception” er at de handler om et saksområde som denne forestillingen om verden ikke fanger inn. Med andre ord at “the absolute conception” ikke er uttømmende for hva vi kan si om verden.

Et annet argument for å utforske den muligheten som Williams overser er at hans forestilling om “the absolute conception” som en uttømmende oppfatning om virkeligheten er problematisk. For å se nærmere på om det kan være slik at våre etiske oppfatninger kan dreie seg om verden i den forstand at de kan være objektivt sanne fordi de sier noe sant om objektene i verden må vi ta for oss det etiske saksområdet og redegjøre for hva våre etiske

oppfatninger handler om. For dette formålet vil jeg ta for meg Charles Taylors *Sources of the Self* (1989) hvor han bokstaverer ut noen viktige innsikter i hva våre etiske oppfatninger handler om. Dette vil ytterligere vise hvorfor Williams' "absolute conception" er utilstrekkelig som mal for objektiv sannhet. Med dette vil Wiggins framstå som et mer lovende alternativ til en opplysende og fruktbar redegjørelse av moralsk gyldighet som vil vise hvordan etisk sannhet er mulig.

### 3. Erkjennelser av etterstrebellesverdighet og etisk gyldighet

#### *3.1 Wiggins, Taylor og etiske rammeverk*

Sannhet, språklig mening og vår omgang med verden og hverandre er hos Wiggins et triangel hvor ingen av delene er mulige uten de andre og vår beste forståelse av sannhet gis ved å se på hvordan sannhet fungerer i dette komplekset. Hans analyse av sannhet tegner dermed et bilde som er det omvendte av Williams sitt, som i stedet tar utgangspunkt i en antakelse av hvilke egenskaper noe må ha for å være sant for så å våre oppfatninger kan leve opp til dem, det vil si om de er en del av, eller hypotetisk kan tilbakeføres til og forklares av en tenkt “absolute conception”. Men vi har sett at det er en mulighet for at denne betingelsen er for streng. Et kriterium for hvilke oppfatninger som er en del av the absolute conception er at de må være gyldige for ethvert rasjonelt vesen. Men hva om det etiske saksområdet er av en slik art at det at vi er rasjonelle vesener er ikke tilstrekkelig for å kunne erkjenne egenskaper ved verden som er etisk fordrende på oss? Jeg vil forsøke å vise at det ikke er noen motsetning mellom at våre erkjennelser av etisk gyldighet er betinget av mer enn at vi bare er rasjonelle vesener og at de kan være sanne. Williams’ betingelser for objektiv sannhet er tilstrekkelige for å kunne kalle noe sant, også innenfor Wiggins sine betingelser for sannhet ettersom det følger av Wiggins’ redegjørelse for sannhet. Imidlertid betyr ikke det at en oppfatning er sann hvis den er med i “the absolute conception” at bare oppfatninger som er med i denne forestillingen kan være sanne. Hvis vi kan vise hvordan også erkjennelser som er avhengige av at vi er rasjonelle aktører kan tilfredsstille Wiggins’ betingelser for sannhet er det ingen grunn til at vi ikke også skal kunne kalle disse sanne.

“The absolute conception” som utgangspunkt for at noe kan være objektivt sant er resultatet av en refleksjon over hva som skal til for at vi skal si at en oppfatning eller påstand om verden skal kunne være sann som Williams mener fører til at bare det som er universelt gyldig fra et desinteressert rasjonelt perspektiv kan være sant. En slik refleksjon er imidlertid bare mulig ved et utgangspunkt i vår pre-refleksive kjennskap til sannhet. Hva annet enn dette ville kunne være grunnlaget for å slå fast hvilke betingelse som gjelder for at noe skal være sant? Antakelsen om at de oppfatningene som inngår i “the absolute conception” sier noe om verden ene og alene fordi de dermed er gyldige fra alle perspektiver er en metafysisk antakelse ettersom dette faktumet alene ikke garanterer for at denne oppfatningen handler om en verden som er uavhengig av oss. Allikevel virker det plausibelt ettersom egenskapen at en oppfatning er gyldig for alle rasjonelle perspektiver er en oppfatning som sier noe om hva som er tilfelle fordi dette er den beste forklaringen av hva disse oppfatningene sier noe om.

Men det betyr ikke at det å inngå i “the absolute conception” er den beste forklaringen på hva det vil si å være objektivt sann. Med andre ord har ikke oppfatningen om at “the absolute conception” beskriver virkeligheten andre grunner for å være sann enn at det er den beste forklaringen for hva den innebærer i lys av hva vi kaller virkelig og hva sannhet er. Men det er akkurat dette kriteriet for at vi avgjør at noe er sant som er implisert i Wiggins kriterier for hva vi kan kalle sant, nemlig at det i lys av våre omgivelser og vår beste forståelse ikke er annet å tenke enn at  $x$  er sant. (Wiggins, *Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, 2006, s. 331)

At “the absolute conception” objektivt beskriver verden får dermed sin plausibilitet fra vår forståelse av hva det innebærer at en oppfatning handler om en verden som er felles for og uavhengig av oss og følger av at alle oppfatningene som “the absolute conception” inneholder tilfredsstiller Wiggins betingelser for sannhet. Men dette betyr ikke at alle forestillingene som kan tilfredsstille disse sannhetsbetingelsene er inneholdt i “the absolute conception”. Ved å vise hvordan også våre etiske oppfatninger kan tilfredsstille disse betingelsene vil vi vise at etiske oppfatninger er en underkategori av objektivt sanne oppfatninger selv om de skiller seg vesentlig fra de oppfatningene som er inneholdt i “the absolute conception”. For hvis det er ved å tilfredsstille Wiggins’ betingelser for sannhet at vi kan si at “the absolute conception” handler om objekter i verden, så vil vi kunne si at de etiske oppfatningene og påstandene som tilfredsstiller disse betingelsene også måtte handle om objekter i verden.

Dette er i tråd med at Wiggins revurderer dikotomien mellom det subjektive og det objektive. Med den overstående redegjørelsen for sannhet er det ikke lenger nødvendigvis en motsetning mellom disse to kategoriene ettersom kriteriet for at noe kan være objektivt sant bare handler om det er slik at de tilfredsstiller sannhetsbetingelsene eller ikke. Sannhet er mulig hvis et saksområde er av en slik art at den språklige praksisen som omhandler det kan frambringe setninger som tilfredsstiller Wiggins krav til sannhet. Om det er mulig å tilbakeføre disse oppfatningene til en “absolute conception” eller ikke er irrelevant.

Det å kunne avgjøre hvorvidt en etisk setning kan være sann eller ikke må referere til hva som er tilfelle på en slik måte at hvis noe er sant for meg, så er det også sant for deg. Imidlertid kan dette bare avgjøres på en bakgrunn av at man har en adekvat forståelse av de etiske begrepene som er involvert i oppfatningen, og det er ingen grunn til at en adekvat forståelse må være uavhengig av partikulære egenskaper som interesse, intensjoner, ønsker eller følelser hos aktøren såfremt dette ikke er et hinder for at påstandene eller oppfatningene kan tilfredsstille sannhetsbetingelsene. Det holder at sannheten til den etiske oppfatningen



eller påstanden er gyldig for alle som har mulighet til å erkjenne hvilke forhold som er relevante for å avgjøre hvorvidt en setning er sann eller ikke, det vil si at vi kan forstå hva den betyr. Det at en type erkjennelser av virkeligheten er avhengig av oss ikke bare som rasjonelle vesener, men aktører som beskjeftiger oss med verden er dermed ikke i seg selv noe som utelukker muligheten av at hvordan vi bør handle er noe vi kan ha objektivt sanne oppfatninger om (Wiggins, *Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, 2006, s. 335).

Det finnes mange ulike definisjoner av hva begrepet “subjektivt” betyr, men her vil jeg følge Wiggins og kalle et saksområde subjektivt hvis det er slik at tilstandene og responsene til bevisste subjekter er konstitutive for de standarder som er gjeldende for praksisen som beskjeftiger seg med saksområdet. (Wiggins, *Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, 2006, s. 370) Det etiske saksområdet er av en slik art, men det betyr at hvis vi kan vise at disse standardene kan gi opphav til etiske oppfatninger som tilfredsstiller Wiggins’ sannhetsbetingelser så vil vi stå ovenfor et saksområde som både er objektivt og subjektivt samtidig. Dermed kan ikke det objektive og det subjektive være en dikotomi. I stedet vil det motsatte av objektivitet være ikke-objektivitet. Ikke-objektive oppfatninger og påstander må handle om saksområder hvor det ikke er grunnlag for å etablere standarder som kan produsere oppfatninger og påstander som er universelt gyldige. Hva som er kvalmende for eksempel. Dermed har vi at påstander og oppfatninger både kan være ikke-subjektive og objektive samtidig og at de kan være subjektive og objektivt sanne samtidig. Williams’ argument for at etisk sannhet er umulig handler dermed om at bare det ikke-subjektive kan være objektivt. For i følge Williams er det bare ved ikke å referere til det subjektive kan man garantere for den objektive gyldigheten til et saksområde.

Å vise hvordan en oppfatning kan være subjektiv og samtidig objektivt sann fordrer to ting. For det første må man vise hvordan etisk tenkning, argumentasjon og deliberasjon handler om et saksområde som kan gjøre at etiske oppfatninger og påstander kan tilfredsstille Wiggins’ kriterier for at vi skal kunne kalle noe for sant. For det andre må en slik redegjørelse kunne forklare relativitetsproblemet, man må vise at etiske oppfatninger kan handle om et saksområde som tillater at oppfatninger om det kan være sanne samtidig, som det er forenelig med det faktiske etiske mangfoldet og den moralske uenigheten som finnes. Disse to betingelsene henger sammen i og med at de begge handler om etikkens saksområde, det vil si om det etiskes ontologiske natur. Kan et saksområde være av en slik art at man både kan forklare hvordan oppfatningene som omhandler det kan være sanne samtidig som de ikke er

en del av en “absolute conception”? Kan man si at erkjennelsen av verden som normativt fordrende på oss er en erkjennelse av virkeligheten selv om denne erkjennelsen er avhengig av våre tilstander og våre reaksjoner på verden?

For å kunne svare på disse spørsmålene må vi foreta en grundigere undersøkelse av hva som karakteriserer etikkens saksområde. Hvilke erkjennelser er det som ligger til grunn for våre etiske oppfatninger? Det handler om hva vi erkjenner når vi lærer oss og forstår meningene til etiske termer og språk. For å kunne si noe om hvordan det etiske kan gi opphav til sann gyldighet må vi først se nærmere på hvordan det at vi er aktører som beskjeftiger oss med en språklig, rasjonell og sosial praksis for å orientere oss i verden og omgås hverandre i lys av blant annet våre tilstander og responser er opphav til erkjennelse av etisk gyldighet.

### *3.2 Etisk gyldighet*

Vi har allerede sett at å forstå meningen til et begrep er å forstå under hvilke omstendigheter de kan inngå i sanne setninger. Denne innsikten må vi imidlertid omformulere når vi skal snakke om etiske begreper ettersom spørsmålet om hvorvidt de kan være sanne eller ikke er det vi skal forsøke å få klarhet i. La oss derfor heller si at å forstå meningen til et etisk begrep er å forstå under hvilke omstendigheter de kan brukes for å felle gyldige dommer. Med dette grepet bevarer vi bildet som den originale formuleringen tegner av hvordan språk og sannhet er noe som oppstår og er et verktøy innenfor en sosial praksis samtidig som vi ikke forplikter oss til at slike begreper bare er noe man kan lære seg hvis de kan inngå i setninger som kan være sanne. Hvis dette hadde vært tilfelle ville sammenhengen mellom mening og sannhet implisert at etiske begreper handlet om sannhet fordi etiske begreper er noe vi lærer på samme måte som alle andre begreper, og det er begreper vi forstår.

Vi må dermed gå veien om hvordan vi benytter oss av etisk språk for å kunne undersøke det etiske saksområdet nærmere. Her dukker det imidlertid straks opp et problem. En påstand, etiske eller ikke, kan bare være sann fordi den er språklig. Erkjennelsen av det etiske saksområdet er uadskillelig fra artikuleringen av etisk språk ettersom våre erkjennelser alltid er språklig mediert. Det følger både av Wiggins’ og Williams’ redegjørelser for våre erkjennelser av etisk gyldighet. Når det kommer til det etiske er det imidlertid slik at akkurat hva vi må ta hensyn til, hva som krever vår etiske anerkjennelse og hva som konstituerer et godt liv er artikulert ulikt til ulike tider og i ulike kulturer, samfunn og sosiale grupper. I *Sources of the Self* peker Taylor på noen hensyn som går igjen i alle menneskelige samfunn:

These are the ones we infringe when we kill or maim others, steal their property, strike fear into them and rob them of peace, or even refrain from helping them when they are in distress. Virtually everyone feels these demands, and they have been and are acknowledged in all human societies. (Taylor, 1989, s. 4)

Dette er et godt utgangspunkt for å se nærmere på det etiske saksområdet ettersom det er snakk om moralske intuisjoner som er gyldige i alle menneskelige samfunn. Problemet er imidlertid: hvordan skal vi kunne si noe om det etiske saksområdet når ulike kulturer peker på forskjellige områder som etisk relevante? Handler det etiske saksområdet om oss som skapt i Guds bilde? At vi er medlemmer av en spesifikk stamme eller etnisk gruppe? Er det fordi vi er fornuftsvesener? Er det fordi vi har en evne til å føle smerte og nytelse? Eller er det noe helt annet? Selv om det er snakk om moralske intuisjoner som er allestedsnærværende så er de helt forskjellige med tanke på hvem som har hevd på slike etiske hensyn og hvem som ikke har det. Allikevel har disse ulike formuleringene et fellestrekk ved at de handler om en beskrivelse av hva det vil si å være menneske som er relevant for våre etiske hensyn. Det handler dermed om en menneskelig ontologi som hverken kan formuleres innenfor en "absolute conception" eller reduseres til rent empiriske. De handler alle om en karakterisering av hva det vil si å være menneske som krever vår hensyntaken. De ulike formuleringene av disse etiske kravene "seems to involve claims, implicit or explicit, about the nature and status of human beings. [...] [A] moral reaction is an assent to, an affirmation of, a given ontology of the human." (Taylor, 1989, s. 5) Selv om det er snakk om ulike formuleringer så har de allikevel det til felles at de ikke handler om at noe krever etisk aktelse på grunn av sin ontologiske status. Med dette kan vi vise hvordan dette innebærer en appell til standarder som vi anser at ikke kan reduseres til deskriptive termer samtidig som deres gyldighet ikke er noe som vi står fritt til å adoptere eller ikke fordi gyldigheten følger av hva det vil si å være menneske og ikke av våre personlige tilbøyeligheter.

Mens vi kaller noe kvalmende ene og alene fordi det forårsaker en psykologisk og fysisk reaksjon, så vil de fleste være uenige i at vår aversjon mot å krenke andres liv ikke handler om annet enn en psykologisk reaksjon. Våre fordømmelser av krenkelse handler om noe mer enn at vi rent faktisk har ubehagelige fornemmelser når vi konfronteres med det. Vi ser ut til å mene at en slik fordømmelse er en reaksjon som er adekvat, eller den eneste riktige i den forstand at det er i kraft av vår ontologiske natur at man må ta hensyn til våre liv og vår integritet.

At det etiske saksområdet handler om en erkjennelse av etisk gyldighet som er uavhengig av vårt personlige ståsted er også reflektert i etisk språk og praksis. Våre påstander om at etiske fordringer gjelder for andre krever at våre etiske oppfatninger har en gyldighet som overskrider våre personlige preferanser. En annen måte språklig praksis viser at vi snakker om en felles virkelighet er at avsløringen av inkonsistens et viktig virkemiddel både i etisk argumentasjon og vår egen refleksjon over hva vi bør gjøre i ulike situasjoner. Men dette virker bare hvis de etiske predikatene vi benytter oss av antas å beskrive situasjonen selv. Alternativet er at de etiske reaksjonene våre er på samme måte som kvalme, men dette er reaksjoner som det ikke gir noen mening å kalle inkonsistente (Taylor, 1989, s. 7). Man blir kvalm, eller så blir man det ikke. At våre sentrale etiske oppfatninger handler om en erkjennelse av gyldighet som ikke lar seg begrense til våre personlige preferanser også implisert av språkets offentlige natur. Vi har allerede sett at vi bare kan lære oss meningen til språk ved en praksis som innebærer at noe anses som mer etterstrebellesverdig enn noe annet. Uten slike oppfatninger ville enhver praksis vært umulig. Men språk er også essensielt en sosial praksis og enhver konversasjon om noe innebærer at det man snakker om er et objekt for alle som deltar i den. Det er heller ikke snakk om at språk på denne måten impliserer objekter som vi tilfeldigvis beskjeftiger oss med, men som like gjerne bare gjelder for oss, som om vi var solipsistiske vesener som tilfeldigvis har de samme opplevelsene. Det er selvsagt mulig at vi kan benytte oss av språk for å snakke om slike ting også, men dette er bare mulig fordi språket i utgangspunktet bare kan få mening ved å referere til en virkelighet som er uavhengig av oss på den måten at den felles virkelighet vi refererer til ikke er noe som står under vår kontroll. (Taylor, 1989, s. 35) Spørsmålet vi etter hvert skal se nærmere på er hvorvidt den etiske delen av språket også kan sies å referere til virkeligheten på denne måten. Men det er mer å si om det etiske saksområdet.

En slik referering til noe utenfor oss selv som nødvendig for erkjennelse av etisk gyldighet innebærer hva Taylor kaller sterk evaluering. Dette er de evalueringene av hva som er viktig og uviktig blant våre ønsker og behov og fordringer til handling. (Taylor, 1989, s. 4) Fordi de sterke evalueringene er standarder ved hvilke vi evaluerer våre egne tilbøyeligheter så må de være uavhengige av disse og appellere til noe som ikke selv er en personlig tilbøyelighet. Det er disse evalueringene som kommer til uttrykk både når vi avstår fra en umiddelbar tilfredsstillelse av våre egne behov fordi det strider mot noe som det er viktigere for oss å ta hensyn til, og når det er fordi det står i veien for andre, viktigere mål som ikke innebærer større tilfredsstillelse eller mer nytelse, men mål som er nødvendige for et liv som

er mer etterstrebellesverdlig. Denne uavhengigheten fra våre egne tilbøyeligheter innebærer at sterke evalueringer har det til felles at de innebærer en erkjennelse av at noe krever praktisk hensyn av oss ikke bare fordi vi har lyst til å ta hensyn til det, men fordi det krever slike hensyn.

### *3.3 Ethiske rammeverk*

Menneskelig praksis foregår dermed innenfor ett sett med sterke evalueringer, hva Taylor kaller “frameworks”. (Taylor, 1989, s. 16) Hensynet til liv og integritet er bare en del av dette etiske rammeverket. Jeg vil begrense begrepet moral og det moralske til det som handler om denne aksens i motsetning til Taylor som benytter seg av moral som en kategori som omhandler alle spørsmål som handler om sterk evaluering. Imidlertid er dette et område som vi allerede har reservert for begrepet etisk og det etiske.

Taylor forestiller seg tre akser som til sammen utgjør vårt etiske rammeverk hvor oppfatningene av hvilke plikter vi har overfor andre av oss bare utgjør en av dem. (Taylor, 1989, s. 15) Langs en annen akse plasserer Taylor våre oppfatninger om hva som innebærer et godt liv, hva vi finner etterstrebellesverdlig og meningsfylt (Taylor, 1989, s. 14). Grunnlaget for våre handlinger er ikke bare hvilke plikter vi anser å ha overfor andre. I mange tilfeller vil vi ha mange alternativer til hva vi skal gjøre som ikke bryter med noen av hensynene som følger av den moralske aksens. Ikke minst gjelder det vår oppfatning om de mer bakenforliggende målene vi har for våre handlinger og forestillingene om hva slags liv vi vil leve.

Det er ikke noe klart skille mellom disse aksene. En person som setter seg utenfor moralske krav, som vi var innom helt i begynnelsen, vil ha subsumert den moralske aksens under aksens som handler om hensyn som springer ut av ens forestillinger om det etterstrebellesverdige. Imidlertid betyr ikke dette at aksens som handler om våre forestillinger av etterstrebellesverdighet bare handler om den typen egoistiske hensyn som ikke trenger rettferdiggjørelse som vi nevnte helt innledningsvis. For de aller fleste av oss handler våre forestillinger om et meningsfullt liv om mer enn en maksimal tilfredsstillelse av våre egoistiske behov fordi vi opererer oss med forestillinger av det etterstrebellesverdige som ikke kan reduseres til et spørsmål om tilfredsstillelse. Dette blir åpenbart når vi ser hvordan våre erkjennelser av at noe har betydning for oss går utover at det gir oss glede og at dette er en essensiell av våre forestillinger om et meningsfullt liv, blant annet nettopp fordi det innebærer erkjennelsen av noe som meningsfullt i seg selv. At oppfatningen av at noe er etterstrebellesverdlig i seg selv er en del av et meningsfullt liv kan synes paradoksalt. Hvis vi

anser at noe er etterstrebellesverdig fordi det er en del av vår forestilling om et meningsfullt liv er det jo *ipso facto* ikke etterstrebellesverdig i seg selv. Dette argumentet fungerer imidlertid bare hvis man ikke erkjenner noe som etterstrebellesverdig i seg selv, hvis man så å si ser det fra utsiden. Hvis man allerede erkjenner at noe er meningsfullt i seg selv blir det meningsløst å vise til at det er det faktum at det bidrar til et godt liv som er grunnen til at man holder det for meningsfullt ettersom det å erkjenne noe som etterstrebellesverdig i seg selv er grunnen til at det er meningsfullt og ikke omvendt. Det er også mulig å se for seg en person som tar det motsatte synet på hva som krever hensyntaken enn den fullstendig selvsentrerte personen. I dette tilfellet vil den andre aksene være subsumert under den moralske. For en slik selvpoppofrende person vil respekten for andres liv og integritet, og forsøket med å beskytte dette, være det eneste som krever hensyn. På samme måte som med helt og holdent selvsentrerte personer så er også dette sjeldent, kanskje ikke eksisterende, allikevel finnes det personer som likner, som oftest ved at de anser respekten til liv og integritet å være så truet, at det er så mye urettferdighet i verden at det eneste riktige å gjøre er å sette alle egoistiske hensyn til side.

De fleste av oss befinner oss et sted i spekteret mellom disse to ekstremene, og ingen av oss befinner seg utenfor rammeverket som disse to aksene stiller opp. I hvert fall som rasjonelle aktører ettersom disse rammeverkene er nødvendige for at vi skal kunne handle. Taylor skisserer også en tredje akse som dreier seg om våre oppfatninger om verdighet. Dette handler om hvorvidt vi fortjener vår egen og andres anseelse og respekt og kan være koblet til en rekke forskjellige ting. "It can be our power, our sense of dominating public space; our invulnerability to power; or our self sufficiency, our life having its own centre; or our being liked and looked to by others, a centre of attention." (Taylor, 1989, s. 15) Heller ikke denne aksene er uavhengig av de andre, vår følelse av verdighet kan både komme av å leve opp til de moralske kravene som våre oppfatninger langs den første aksene stiller til oss og i hvilken grad vi er med på å utfolde et liv som er meningsfullt for oss. Disse rammeverkene er en nødvendig betingelse for at vi skal kunne omgås hverandre og verden som aktører ettersom det bare er med rammeverk av denne typen at vi kan erkjenne hvordan noen grunner til handling er bedre enn andre. Dette innebærer distinksjoner som involverer at ulike måter å leve på, ulike handlinger og ulike følelser er bedre enn andre. Det er ikke snakk om at de er bedre fordi de innebærer mer nytelse, eller er lettere, eller bedre ved andre skala som vi benytter oss av for å evaluere våre vanlige mål og goder, men, som Taylor sier, et usammenliknbart bedre. Ettersom denne kvalitative distinksjonen ikke kan måles ved hjelp av

våre ordinære begreper hvorfor noe er etterstrebellesverdige, nytelse eller anerkjennelse så innebærer det at deres status som bedre er uavhengig av våre personlige tilbøyeligheter, det vil si at de er etterstrebellesverdige i seg selv. Med andre ord innebærer sterk evaluering at vi har standarder ved hvilke vi orienterer oss blant våre personlige ønsker og behov, en distinksjon som handler om at noen ting “command our awe, respect, or admiration” (Taylor, 1989, s. 20). Bare ved en erkjennelse av at noen ting i seg selv krever at vi tar hensyn til dem i våre praktiske overveielser kan vi ha standarder som muliggjør at vi kan orientere oss blant et mangfold ulike grunner til handling. Selv om grunner presenterer seg for oss som et resultat av at verden og dens objekter i ulike situasjoner fremkaller ulike responser i oss, så er ikke disse responsene alene et tilstrekkelig grunnlag for å avgjøre hvordan vi skal handle.

Spørsmålet vi etter hvert må stille er om disse erkjennelsene kan fungere som det i lys av hvilket noe kan være sant i Wiggins’ betingelser. Det eneste som er implisert av Taylors redegjørelse så langt er at vi, gjennom å være menneskelige aktører med et refleksivt forhold til våre handlinger, våre mål med dem og vår rettferdiggjørelse for dem, handler som om det finnes standarder for handling som er uavhengige av vår personlige oppfatning. For å kunne si noe om denne forestillingen kan være berettiget må vi undersøke om det er slik at vi kan si at disse standardene kan være universelt gyldige og dermed gi opphav til sanne oppfatninger og påstander. Om gyldigheten som vi ikke kan behandle som om vi finner den på selv kan sies å være uavhengige av oss på en måte som gjør at det kan være snakk om sannhet.

Om de kan være sanne eller ikke så kan vi uansett si at disse rammeverkene er nødvendige, simpelthen fordi det følger av at språk bare er mulig som en del av en sosial og rasjonell praksis og enhver praksis må innebære forestillinger om formål eller etterstrebellesverdighet. Uten dette er det ingen grunn for at praksisen skal eksistere. Det hender at praksiser hvor noen eller flesteparten av aktørene som deltar i den har mistet formålet av syne og gitt opp oppfatningen av at praksisens implisitte standarder for etterstrebellesverdighet er gyldige, men at praksisen allikevel fortsetter. Det kan være fordi man ser andre grunner til at den bør fortsette enn de originale formålene den ble gjort for, eller det kan være fordi aktørene i praksisen simpelthen gjør det fordi det er noe man alltid har gjort, uten at man har reflektert over at man egentlig ikke står inne for etterstrebellesverdigheten til praksisens formål. Selv om en praksis derfor ikke er direkte avhengig av at alle som deltar i en praksis faktisk erkjenner gyldigheten av de normative fordringene som er implisitt i praksis, så er det allikevel slik at de alltid er til stede i og med at

enhver som deltar i praksisen derigjennom handler som om formålene som er implisert er etterstrebellesverdige.

Etiske rammeverk er derfor nødvendige for oss ettersom det bare er slik vi kan ha noen oppfatninger om etterstrebellesverdighet og formål. Disse oppfatningene er konstitutive for praksisen som er vår orientering i verden og hverandre og uten en slik praksis finnes heller ikke noe språk, mening eller sannhet. Imidlertid er det ikke nødvendig at man har et avklart forhold til dem. Man kan være i tvil om dem, holde de for provisoriske og så videre, så lenge man har en holdning til dem som gjør at man kan handle på bakgrunn av dem. Det er til og med mulig å benekte at noe som helst er etterstrebellesverdig selv om man da vil være inkonsistent ettersom selv det å hevde at ingenting er verd å gjøre, innebærer at språkhandlingen å hevde at ingenting er verdt å gjøre, er verdt å gjøre. Hvis noen hevder at de synes det er viktig å behandle sine medmennesker med respekt samtidig som han eller hun omtaler og tiltaler de på de mest ufine måter mistenker vi at påstanden om viktigheten av respekt enten er løgn eller at han eller hun har misforstått hva respekt handler om. Ut i fra dette kan man formulere et *ad hominen* argument mot alle argumenter mot at slike rammeverk eksisterer. Man kan svare skeptikeren om etisk gyldighet at også denne har forestillinger om hva som er etterstrebellesverdig og så videre. Imidlertid betyr dette bare at vi *de facto* befinner oss innenfor et etisk rammeverk. Taylor ønsker å hevde noe sterkere enn dette, nemlig at det at det er umulig for oss å ikke befinne oss innenfor et etisk rammeverk ikke bare er et kontingent sant psykologisk faktum om oss, men at det er konstitutivt for hva det er å være en menneskelig aktør, at det er umulig, også i teorien, for oss å være disse rammeverkene foruten (Taylor, 1989, s. 27).

Vi kan bare være aktører gjennom at vi handler på bakgrunn av ulike grunner. Vi var innom dette i begynnelsen av første kapittel, at vi hele tiden orienterer oss og handler ut i fra et antall alternativer. En slik selvrefleksivitet er opphav til at vi har muligheten til å stille spørsmålet om rettferdiggjørelsen av våre handlinger og dermed hele det etiske saksområdet ettersom dette dreier seg om hva som er relevant for vår oppfatning av handlingsgrunner som gode eller riktige. Vår evne til selvrefleksivitet betyr derfor at vi hele tiden orienterer oss i et felt som består av spørsmål som våre handlinger er eksplisitte eller implisitte svar på. Imidlertid er selvrefleksivitet, og etisk problematikk, ikke mulig uten en forestilling om et selv. Våre oppfatninger om etisk gyldighet er dermed nært forbundet med våre selv. De konstituerer hvilke holdepunkter vi orienterer oss etter i vår omgang med verden, samtidig som de bare er erkjennbare fra et partikulært perspektiv, et perspektiv som i all tilfeller tar



utgangspunkt i vårt eget. Når vi besvarer spørsmålet om hvem vi er peker Taylor på at deler av vår identitet karakteriseres av etisk eller åndelig tilhørighet, “jeg er katolikk”, “jeg er anarkist” og vi kan legge til at man betoner andre grupper som kan ha normative føringer på oss, jeg kommer fra en arbeiderklassefamilie, jeg er mann og så videre. (Taylor, 1989, s. 27) Poenget er at disse bare er identitetsmarkører for oss i den grad de også sier noe om våre normative prioriteringer. Ved å peke på disse tingene som hvem vi er, signaliserer vi at vi uten disse tilhørighetene ville ha hatt problemer med å orientere oss og å ha noen formening om hva vi skulle gjøre. Dette er grunnen til at en krise i forhold til hva vi vil med livene våre ledsages av, eller heller, tar form av en identitetskrise hvor spørsmålene om hvem man egentlig er og hva man skal gjøre med livet sitt er to sider av den samme krisen.

Det etiske rammeverket og vår situerthet som en selvrefleksiv aktør er to tett sammenknyttede forhold som sammen konstituerer at vår praktiske omgang med verden og hverandre handler om en orientering:

[T]o speak of orientation is to presuppose a space-analogue within which one finds one's way. To understand our predicament in terms of finding or losing orientation in moral space is to take the space which our frameworks seek to define as ontologically basic. [...] In other words, we take as basic that the human agent exists in a space of questions. And these are the questions to which our framework-definitions are answers, providing the horizon within which we know where we stand, and what meanings things have for us. (Taylor, 1989, s. 29)

En slik orientering er bare mulig på bakgrunn av at man har en forestilling om hvor man kommer fra, det vil si, hvem man er. De etiske rammeverkene involverer erkjennelse av at objekter, mennesker og situasjoner har etiske og moralske fordringer til oss og er utgangspunkt for å kunne forklare hvorfor de har disse fordringene. Men som Williams har vist så er ikke denne erkjennelsen er mulig fra et desinteressert generelt perspektiv nettopp fordi et perspektiv hvor man eliminerer all referanse til interesse heller ikke kan si noe om hva som bør være tilfelle. Det kan bare erkjennes fra et partikulært ståsted ut i fra at erkjennelsen av at man er nødt til å forholde seg til sine handlinger som noe man gjør ut i fra mange alternativer, og at man derfor trenger grunner for dem. Uten grunn, ingen handling.

Hvordan identitet og etiske rammeverk både henger sammen og handler om standarder som ikke handler om våre egne arbitrære ønsker og tilbøyeligheter følger også av at både forståelsen av hvem vi er og standardene som utgjør våre etiske rammeverk bare er tilgjengelig for oss fordi vi er deltakere i en språklig praksis. Bare som språklige vesener, noe vi bare kan bli gjennom en deltakelse i et språkfellesskap, kan vi artikulere og ha en

forestilling om hvem vi er. (Taylor, 1989, s. 35) At vi er språklige aktører med et partikulært og interessert ståsted innebærer to ting. Det første er at forhold ved konkrete situasjoner i verden fremkaller normativt ladede responser hos oss, og dette er en forutsetning for at vi skal kunne erkjenne etisk gyldighet. Imidlertid kan de bare være grunner til handling, og ikke bare årsak til oppførsel, fordi vi er selvrefleksive, språklige vesener. Bare som selvrefleksive kan vi ha en forestilling om at vi må velge blant ulike handlingsalternativer, og bare som språklige kan vi formulere dette som et spørsmål om grunner og hva disse grunnene handler om. Imidlertid kan vi bare være språklige vesener ved et medlemskap i et språkfelleskap hvor språk er et verktøy for vår orientering i en felles verden. Det betyr at etisk språk handler om hvilke responser ulike forhold ved en felles virkelighet berettiger. Det er forståelsen av hvorfor ulike egenskaper berettiger ulike responser, og dermed ulike handlinger som våre etiske rammeverk består av. Språk, interesse, begrep om selv, våre etiske rammeverk og vår status som handlende aktører er dermed en gruppe egenskaper som alle er konstitutive for hverandre. At vi kan revurdere forlate og erklære de etiske fordringene som vi først har blitt initiert i ugyldige er ingen innvending mot nødvendigheten av disse rammeverkene. For en slik prosess vil aldri kunne handle om å gå fra å orientere seg ut i fra et sett med begreper om etterstrebellesverdighet og respekt til å kunne orientere seg uten slike begreper. Det handler i stedet alltid om at man går fra ett sett med slike begreper til et annet. Selv om vi modifierer våre etiske rammeverk og våre etiske oppfatninger betyr ikke dette at vi kan tre utenfor og greie oss uten sterk evaluering og kvalitative distinksjoner som utgjør våre etiske rammeverk selv (Taylor, 1989, s. 37).

### *3.4 Naturalistiske teorier*

Ettersom erkjennelsen av etisk gyldighet er avhengig av et aktørperspektiv er det etiske saksområdet er både subjektivt samtidig som det handler om oppfatninger som ikke er bestemt av våre arbitrære tilbøyeligheter, men om vår felles virkelighet. Hvis vi igjen tar utgangspunkt i Wiggins sine betingelser om sannhet blir spørsmålet om de omstendighetene som er relevante for våre etiske oppfatninger er slik at de kan føre til konvergens. Med andre ord at vi kan komme til enighet i våre oppfatninger om de samme omstendighetene på grunn av omstendighetene selv.

Vi så ovenfor at våre etiske rammeverk kan forandre seg, men at dette alltid er avhengig av nye begrepsapparater. Fra det personlige ståstedet handler slik revurdering at man får en dypere og bedre forståelse av det etiske ettersom det er en prosess hvor man forkaster eller revurderer tidligere oppfatninger og evalueringer i lys av en erkjennelse av at

de ikke har hevd på den aktelsen vi tidligere ga dem. Samtidig så kan man se på dette med en refleksiv distanse og notere seg det følgende. For det første er dette noe som skjer med oss ikke bare en gang, men flere. Det varierer hvor gjennomgripende slike revurderinger er, fra forkastelse av hele vårt verdisystem til mindre justeringer av hva vi oppfatter som etisk relevant, men det er uansett slik at vi alle opplever at vi må forandrer vår forståelse av hva vi skylder oss selv og andre i lys av nye erfaringer. Det synes dessuten ut til å være slik at dette, for de fleste, er en prosess som pågår livet igjennom. For det andre er det stor forskjell i hva man anser som etterstrebbelsesverdig. Noen få ting, som respekt for andres liv, er det mulig å finne en viss enighet om, selv om denne enigheten til stor del befinner seg på et generelt nivå og handler om generelle moralske prinsipper mens uenighet oppstår når det gjelder hvordan disse skal appliseres i ulike situasjoner. Vi kan legge til et tredje punkt, nemlig at fordi vår erkjennelse av etisk gyldighet bare er mulig ved deltakelsen i en språklig og sosial praksis så følger det at også våre revurderinger og oppfatninger alltid er avhengige av partikulære kulturer og samfunn.

Man kan dermed tilsynelatende stille opp den kontrafaktiske kondisjonalen “hvis jeg hadde vært i en annen kultur/samfunn/tid/et cetera så hadde det etiske rammeverket jeg orienterer meg etter vært annerledes.” Dette ser ut til å innebære at selv om det er nødvendig at våre handlinger impliserer etiske rammeverk som har en gyldighet som transcenderer våre egne behov og ønsker så er det like vel en feiltakelse å konkludere med at de etiske fordringene springer ut av objektene og situasjonene som våre etiske oppfatninger handler om. Våre begreper om hva som er etterstrebbelsesverdig og hva som fortjener vår aktelse og respekt er heller som et par kulturelle briller som vi ser verden gjennom. Dette er bildet Williams tegner av etisk praksis i det hypertradisjonelle samfunnet hvis vi forstår de etiske sannhetene deres under den ikke-objektive modellen. En praksis som opererer med standarder for korrekt applikasjon, men at de etiske oppfatningene og påstandene som disse standardene er opphav til ikke handler om egenskaper ved situasjonen selv ettersom erkjennelsen av dem er betinget av at man kommer fra den ene eller den andre kulturen.

Med disse tre observasjonene av våre etiske overbevisninger er det lett å helle til det Taylor kaller en naturalistisk forklaring på våre selv og våre etiske rammeverk. Som vi har sett er det ikke mulig å forstå meningen til moralske termer ved en deskriptiv redegjørelse for dem. Erkjennelsen av etisk fordring er ikke mulig fra et desinteressert generelt perspektiv. Selv om naturalistiske teorier ikke kan redegjøre for betydningen av våre etiske begreper og oppfatninger er det likevel mulig å se for seg en type naturalistisk teori som ikke forsøker å

redegjøre for meningen til våre etiske begreper, men forsøker å vise at de ikke er en del av virkeligheten, og at vår oppfatning av etisk gyldighet handler om nødvendige illusjoner. Taylor peker på at enkelte sosiobiologiske teorier kan være av en slik art. Men også evolusjonsbiologiske teorier, Richard Dawkins *The Selfish Gene* er ett eksempel, og psykologiske teorier, Wiggins nevner Gilbert Harmans *The Nature of Morality*, kan alle fronte slike teorier. (Taylor, 1989, s. 9; Wiggins, Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, 1987, ss. 155-157) For disse teoriene er det ikke en ulempe at de ikke kan redegjøre for meningen til våre etiske termer ettersom målet til disse teoriene ikke er å gi en analyse av hva våre etiske termer betyr, men bare hvorfor vi opererer med etisk gyldighet, uavhengig av om det betyr at de kan vise at vi er rettferdiggjorte i dette. De tre observasjonene som angår hva våre etiske rammeverk handler om og hvordan de oppstår presenterer et problem for en redegjørelse av universell etisk gyldighet ettersom de ser ut til å vise at den universelle gyldigheten de gjør hevd på ikke er berettiget. Ved å vise hvordan våre etiske rammeverk derfor på et vis er illusoriske om enn nødvendige vil de kunne kvitte seg med hele denne problematikken ettersom det blir avfeid som illusorisk. Nødvendige illusjoner, men like fullt illusoriske.

Man kan hevde at dette er et rent metafysisk spørsmål ettersom det uansett ikke har noe å si all den tid etisk gyldighet uansett må være noe vi anser handler om standarder som er gyldige også for andre. Hvis dette er en nødvendighet så er deres ontologiske status, det vil si om de er virkelige eller kulturelle produkter ikke relevant. Om ontologi handler om fenomenologiske transcendentale betingelser, verden slik den fremstår for oss eller en forestilling om verden uavhengig av oss er nok interessant for fagfilosofer, men en slik debatt har ingen konsekvenser for hvordan vi forholder oss til våre etiske standarder. Ved nærmere ettersyn ser vi at dette ikke stemmer. Vi har allerede sett at vi uunngåelig orienterer oss innenfor etiske rammeverk som innebærer at vi forholder oss til våre omgivelser, hverandre og oss selv som noe som har etiske fordringer på oss. Men dette er forenelig med en naturalistisk modell ettersom den ikke sier at disse ikke er nødvendige, bare at de ikke kan forankres i virkeligheten. Vi kan dermed trygt forholde oss til våre forestillinger om hva som er etterstrebellesverdig ettersom dette er noe vi ikke kan være foruten. Men, hva med de etiske fordringene som ikke bare handler om hva vi selv rent personlig finner etterstrebellesverdige men som vi anser også burde gjelde for andre?

Under en naturalistisk forklaring er rettferdiggjørelsen av våre etiske oppfatninger, det vil si forklaringen av hvorfor vi bør ha de, ene og alene at vi ikke kan være dem foruten.

Forklaringene på hvorfor vi har spesifikke oppfatninger knyttes til kultur, sosiobiologiske mekanismer, psykologiske tilbøyeligheter og liknende, men ingen av disse forklaringene kan være en rettferdiggjørelse av de etiske erkjennelsene og oppfatningene de forklarer. Den eneste rettferdiggjørelsen av gyldigheten til ens etiske oppfatninger som er mulig er at ettersom det ikke finnes noen universelt gyldige standarder som våre etiske oppfatninger kan vurderes opp mot så er det heller ingen universell standard som kan erklære at de faktiske, kulturelt og sosialt betingede standardene vi bedømmer våre etiske oppfatninger etter som ugyldige. Fordi det er et faktum ved oss som mennesker at vi ikke kan unngå å holde etiske fordringer for gyldige er ingen mer rettferdiggjorte enn andre, og dermed er det bare å la de oppfatningene som vi opplever som gyldige være gyldige for oss. Når ingen oppfatninger er mer rettferdiggjorte enn andre er det heller ingen grunn til å ikke anse de oppfatningene som for oss framstår som gyldige som gyldige fordi oppfatningen om at noe må være rettferdiggjort på en eller annen måte for at vi skal forholde oss til den som gyldig selv er en oppfatning som ikke er rettferdiggjort. Men denne typen rettferdiggjørelsen gir opphav til en relativisme ettersom våre etiske oppfatninger ikke er rettferdiggjorte fordi de er sanne. Vi har allerede sett hvordan Mackie, Wiggins og Williams sine redegjørelser for sannhet innebærer at sannhet som noe som har gyldighet som strekker seg ut over våre partikulære perspektiver kommer av at sanne oppfatninger sier noe om vår felles virkelighet og at dette er rettferdiggjørelsen av at vi kan anse en oppfatning eller en påstand som sann. En slik rettferdiggjørelse ved sannet for våre etiske oppfatninger er under den naturalistiske modellen ikke mulig ettersom disse oppfatningene og påstandene under en slik modell ikke kan handle om hva som er tilfelle.

Dette medfører at enhver aktør er sin egen øverste etiske autoritet. Ikke på den måten at andre ikke kan komme med etiske innspill som vi anser som gyldige, men fordi disse innspillene bare vil være relevante i den grad vi allerede anser at det de peker ut er noe vi allerede mener er gyldig for oss. Selv om etisk gyldighet dermed er noe vi har lært å oppfatte som en konsekvens av kultur eller sosial tilhørighet henviser den allikevel ikke til noe uten for oss selv. Begrepet “oss” er ambivalent her ettersom setningen “gyldig for oss” både kan brukes om hva som er gyldig for oss som del av en kultur eller sosial gruppe: “gyldig for oss (som er medlemmer av dette samfunnet/sosiale gruppe/kultur) og om hva som gjelder for hver enkelt: “gyldig for (hver enkelt av) oss”. Ved at all etisk gyldighet kan kokes ned til å handle om den siste typen gyldighet, og at denne typen gyldighet innebærer at vårt eget partikulære

perspektiv er det eneste utgangspunktet for erkjennelsen av etisk gyldighet, blir enhver blir sin egen øverste etiske autoritet.

Dette er en konsekvens av at den naturalistiske modellen plasserer etisk gyldighet utenfor det ontologiske domenet slik at man ikke kan henvise til hva man finner etisk gyldig som en grunn til at andre også skal anerkjenne det på samme måte som en selv. Vi kan selvfølgelig komme med påstander om at noe burde ha etisk gyldighet også for andre, men dette kan ikke skje med henvisning vår felles virkelighet. Ettersom gyldighet under dette bildet begrenser seg til enhvers partikulære perspektiv er det ingen grunn til at vi skal la andres påstander om hva som er etisk fordrende gjelde for oss med mindre vi allerede i utgangspunktet er enige. Enhver etisk debatt kan dermed enten avfeies allerede før den har begynt med kommentaren “dette opplever kanskje du som gyldig, men det gjør ikke jeg og du kan ikke anføre noen argumenter som jeg bør anse som gyldige med mindre jeg selv opplever det slik.”

Under naturalistiske modeller handler det etiske saksområdet om illusorisk sannhet ettersom våre etiske oppfatninger og påstander vil bryte mot flere av Wiggins betingelser for at noe skal kunne være sant. Men er den naturalistiske modellen plausibel? For at den skal kunne fungere som en avvisning av etisk debatt og andres etiske meninger må man også hevde at det grunnleggende ontologiske nivået er det naturalistiske slik at vår erkjennelse av den bare er verden slik vi ser den. Bare slik kan man hevde at våre etiske oppfatninger ikke handler om noe virkelig, men om våre projiseringer, ettersom det virkelige er det som redegjøres for av den naturalistiske forklaringen. Imidlertid er det problematisk. Vi har allerede sett hvordan det er problematisk å si at “the absolute conception” er det ontologisk grunnleggende, men de metafysiske innvendingene mot “the absolute conception” sin status som ontologisk grunnleggende gjelder for enhver naturalistisk redegjørelse. Det er dermed ingen grunn til at egenskapen av å være en vitenskapelig forklaring fra et desinteressert perspektiv er den eneste gyldige måten vi kan forstå det virkelige på. Selv om erkjennelsen av etisk gyldighet er avhengig av et interessert perspektiv og dermed ikke ett passende studieobjekt for vitenskap betyr ikke dette at det derfor er snakk om noe som prinsipielt sett ikke kan være objektivt sant.

Den naturalistiske forestillingen av hva etikk og spesielt moral handler om er i seg selv konfliktfylt ettersom gyldigheten til våre etiske overbevisninger ikke kan gis en rettferdiggjørelse som er proporsjonal til viktigheten de har for oss. De overbevisningene som er viktigst for oss, og som vi er mest opptatte av å formidle videre er ofte nettopp etiske og

moralske blant annet fordi bare disse oppfatningene handler om hva som bør være tilfelle. Under en naturalistisk modell kan dette heller ikke være noe vi kan diskutere oss i mellom med appell til rasjonelle argumenter og henvisning til vår felles virkelighet. Dermed blir enhver moralsk diskusjon redusert til retorisk spill og propaganda. Spenningen mellom det disproporsjonale forholdet mellom den rettferdiggjørelsen en naturalistisk forestilling om etisk gyldighet kan gi og viktigheten av våre etiske oppfatninger er imidlertid ikke den eneste iboende konflikten som den naturalistiske forestillingen bærer med seg.

Den naturalistiske forestillingen gir også ontologisk prioritet til noe som, i alle fall rent fenomenologisk, er sekundært. Vi så hvordan “the absolute conception” er så intuitivt overbevisende med tanke på hva påstandene den inneholder sier om ulike objekter ettersom vi vanskelig kan tenke oss annet enn at oppfatninger og påstander som nødvendigvis er gyldige fra ethvert perspektiv må være sanne fordi de forteller oss noe om hva som er tilfelle. Imidlertid har ulike naturalistiske forklaringer sin appell av samme grunn. De mest plausible naturalistiske redegjørelsene om hvordan ting er får sin troverdighet fra at de forsøker å vise noe som er generelt gyldig ved å henvise til en virkelighet som er uavhengig av partikulære faktorer ved de som holder setningene for sanne. Like fullt er overbevisningen om at en slik redegjørelse for hva som er tilfelle et resultat av vår forståelse av virkelighet og sannhet gjennom vår beskjeftigelse med verden fra et partikulært og uunngåelig interessert perspektiv. Den naturalistiske forestillingen tar dermed modellen for hvordan vi best kan beskrive verden teoretisk og legger denne modellen til grunn for hva det er å si noe om verden i det hele tatt.

Å gi naturalistiske forklaringer ontologisk prioritet ved å postulere at bare forklaringer som følger denne modellen sier noe om virkeligheten er også gal av en annen grunn. En god redegjørelse for noe karakteriseres av at det etterlater oss med en bedre forståelse av området som blir redegjort for.

What better measure of reality do we have in human affairs than those terms which on critical reflection and after correction of the errors we can detect make the best sense of our lives?  
(Taylor, 1989, s. 57)

Men naturalistiske redegjørelser er maktesløse til alene å gi ny etisk innsikt. Vår beskjeftigelse med å orientere oss i verden og med hverandre skjer, og kan bare skje, fra et førstepersonsperspektiv hvor vi kan erkjenne hva som fordrer våre interesser og intensjoner. Dette er fordi både erfaringen av hvordan en respons på en egenskap ved en situasjon har noe å si i forhold til hvordan vi bør handle i den, og erfaringen av hvordan en respons på en

egenskap kan være berettiget eller ikke i forhold til denne egenskapen er begge sentrale for erkjennelsen av at en situasjon har etiske fordringer på oss. Disse erfaringene, og dermed erkjennelsen av hvorfor noe har etisk fordring på oss kan ikke være en del av et desinteressert tredjepersonsperspektiv. De naturalistiske forklaringene av våre etiske oppfatninger kan derfor heller ikke gi en bedre forståelse av hvorfor vi burde utføre eller avstå fra en handling. Et kriterium for at en forklaring skal være god er at den gir oss en formulering av saksområdet som skal forklare som er det klareste, mest presise alternativet vi har. Men ettersom bare etisk vokabular refererer til disse førstepersonsavhengige erkjennelsene som er nødvendige for en forståelse av hva etiske spørsmål handler om kan ikke naturalistiske redegjørelser være den beste forklaringen for hvorfor vi anser noe for å være etisk gyldig. Den beste forklaringen for en praksis må dermed enten vise hvorfor det begrepsapparatet som er det mest effektive i utføringen av praksisen gir det klareste, mest presise bildet av praksisens mål og hvilke middel man har for å nå det eller vise hvordan et annet og nytt begrepsapparat vil være enda bedre. “[T]his kind of indispensability of a term in a non-explanatory context of life can’t just be declared irrelevant to the project to do without that term in an explanatory reduction.” (Taylor, 1989, s. 57) Og det er nettopp her naturalistiske redegjørelser for det etiske saksområdet feiler ettersom de ikke gir noen som helst etisk innsikt.

Premisset for at naturalistiske forklaringer kan erklære våre etiske oppfatninger og rammeverk som illusoriske er dermed at våre partikulære perspektiver ikke kan rettferdiggjøre at noe kan være sant. Men dette er et premiss vi ikke trenger å gå med på. For det første fordi den naturalistiske redegjørelsen er mangelfull når det kommer til å forklare våre etiske oppfatninger. For det andre, og viktigere, innebærer de naturalistiske redegjørelsene en ontologisk forestilling om at bare påstander som uttrykker universelt gyldig meningsinnhold om objekter i kraft av at de er erkjennbare fra et desinteressert perspektiv sier noe om virkeligheten. Men dette er uforenelig med sammenhengen mellom mening, språk og praksis vi har tatt som epistemologisk utgangspunkt, som vi så når vi viste at Williams sin “absolute conception” hverken er den eneste redegjørelsen for hvordan en setning eller en påstand kan være objektivt sann eller er den mest grunnleggende redegjørelsen for hva objektiv sannhet handler om.

Fra vårt aktørperspektiv er det som vi har sett nødvendig å opererer med en sterk evaluering og kvalitative distinksjoner. Spørsmålet om hvorvidt vi kan si noe om etisk sannhet er mulig er dermed ikke om noe kan redegjøres for i en naturalistisk redegjørelse eller en “absolute conception” men om vi kan vise at det, hvis man erkjenner alle relevante forhold



ved en situasjon kan si at det ikke er å si annet om saken enn at dette-eller-dette. En naturalist vil kunne innvende at det eneste som er relevant med tanke på å kunne avgjøre hvorvidt en oppfatning sier noe sant om virkeligheten er at forholdene er erkjennbare uavhengig av perspektiv. Imidlertid vil dette være å begå den samme ugyldige ontologiske prioriteringen som tidligere. Å forstå når en setning er sann er å forstå meningen til den. Men denne meningen er bare noe som fremtrer for oss i vårt engasjement med verden og hverandre, i våre bestrebelser på å forstå den for å kunne orientere oss i den. Dette er noe vi bare kan gjøre i et partikulært perspektiv, og det er de erkjennelsene vi kan gjøre fra dette perspektivet som gjør oss i stand til å forstå mening. Vi kan altså ikke si at bare de oppfatningene som er en del av Williams "absolute conception" eller en annen universelt gyldig naturalistisk redegjørelse er den eneste oppfatningen som sier noe sant om virkeligheten ettersom muligheten for at det finnes erkjennelser av virkeligheten som vi bare kan gjøre hvis vi også har innsikt i hva det vil si at noe har betydning for oss handler om. Med andre ord er det mulig at det finnes erkjennelser om virkeligheten som kan si noe om etiske fordringer, men som er avhengige at man er i en posisjon til å forstå hva det vil si at virkeligheten er noe man må ta hensyn til for å komme fram til hva man skal gjøre. Selv om dette er vårt perspektiv, og også det eneste perspektivet fra hvilket språk og sannhet kan oppstå i det hele tatt er fortsatt spørsmålet åpent. Finnes det trekk med virkeligheten som, sett fra dette perspektivet, kan sies å være fordrende i seg selv? Vi har sett at det etiske saksområdet er av en slik art at det med nødvendighet har gyldighet for oss, og at det ikke er et område vi kan avfeie som illusorisk. Dessuten har vi vist hvordan det ikke bare kan handle om det som er gyldig for deg og det som er gyldig for meg ettersom den etisk ladede virkeligheten vi orienterer oss innenfor er vår felles virkelighet.

Det naturalistiske relativismeproblemet kan dermed tilbakevises ved å vise hvordan det er avhengig av en postulering av at ontologi bare handler om erkjennelser som kan tilfredsstille et sett med kriterier som er tenkt å garantere for universell gyldighet for så å begrense objektiv sannhet til språklige praksiser som tar for seg virkeligheten. Begge disse grepene er problematiske. De innebærer et problematisk skille mellom verden slik den framstår for oss og verden slik den egentlig er hvor man begrenser sannhet gyldige oppfatninger og påstander som handler om et saksområde som lever opp til kriteriene for at noe kan sies å handle om verden slik den egentlig er. Med dette overser man at sannhet selv er et fenomen som oppstår og får gyldighet fra vår omgang med verden slik den, i følge dette bildet, framstår for oss. Dermed utelukker man samtidig muligheten av etisk sannhet ettersom kriteriene for hvilke oppfatninger vi har som handler om verden slik den egentlig er innebærer

et perspektiv som utelukker erkjennelsen av etisk gyldighet ettersom dette er avhengig av et partikulært perspektiv på en måte som utelukker at oppfatninger og påstander som er avhengige av dette perspektivet kan handle om sannhet. Denne utelukkelsen er en feiltakelse ettersom betingelsene for hva som er sant og ikke er konstituert av at sannhet er et redskap for vår språklige omgang med hverandre, en praksis som er en konstitutiv del av vår omgang med en felles verden og forsøk på å orientere oss i den.

Imidlertid har vi bare vist at en rettferdiggjørelse av relativisme med utgangspunkt i en naturalistisk redegjørelse for vår etiske praksis ikke holder mål. Men det betyr ikke at relativitetsproblemet, det vil si at våre etiske oppfatninger ikke kan være universelt sanne fordi erkjennelsen av etisk gyldighet er betinget av medlemskap i en spesifikk kultur eller sosial gruppe, selv er avhengig av en naturalistisk redegjørelse for etisk praksis. For å vise hvordan etiske oppfatninger kan være sanne vil jeg vende oppmerksomheten mot relativitetsproblemet og det etiske saksområdets natur.

## 4. Relativitetsproblemet og det etiske saksområdets partikulære natur

Selv om vi har vist at etisk gyldighet handler om en erkjennelse av hvordan verden virker inn på oss og hvordan vårt aktørskap nødvendiggjør at vi forholder oss til dette med etiske standarder som verken er arbitrære eller personlige så gjenstår det et problem, nemlig relativitetsproblemet. Relativitetsproblemet kan formuleres uavhengig av naturalistiske antakelser om det ontologiske og vi kan derfor tegne et bilde av en moralsk relativist som går med på at vår erkjennelse av etisk gyldighet er en erkjennelse av fordringer som er gyldige i lys av hva som er tilfelle i den forstand at grunnlaget for våre etiske dommer omhandler hva som selv er etterstrebellesverdig og krever vår aktelse og respekt. En slik realist vil hevde at våre etiske oppfatninger allikevel er underdeterminert ettersom vår felles virkelighet, selv om den nødvendigvis er grunnlaget for våre etiske oppfatninger, allikevel ikke er tilstrekkelig for konvergens av den typen Wiggins nevner i sin liste over betingelser for at noe skal kunne være sant. Videre vil en slik relativist hevde at denne oppfatningen av det etiske og det moralske saksområdet er den mest plausible ettersom vi, i vår tid, har en kunnskap om, og befatter oss med et så stort mangfold av ulike etiske rammeverk at en optimisme på vegne av etisk enighet og sannhet må oppgis. Jeg vil se nærmere på dette relativitetsargumentet og forsøke å vise at vi kan bruke både Taylor og Wiggins for en delvis tilbakevisning av et slikt relativistisk argument. Imidlertid vil jeg først rekapitulere de viktigste resultatene vi har kommet fram til så langt.

Vår undersøkelse av det etiske saksområdet har vist at etisk gyldighet innebærer en erkjennelse av standarder som er eksterne i den forstand at vår erkjennelse av dem innebærer at den umiddelbare virkeligheten vi befinner oss innenfor inneholder fenomener som kommer med etiske fordringer til oss. Vi har sett at disse erkjennelsene bare er mulig fra et aktørperspektiv samtidig som disse erkjennelsene er konstitutive for dette perspektivet ettersom de er nødvendige for at vi skal kunne ha grunner for handling. Problemet med etisk sannhet var at vi hadde problemer med å peke på hvilke trekk ved virkeligheten som kunne være grunnlaget for at oppfatninger og påstander om dem kunne være sanne, men dette var en følge av en metafysisk fordom om at bare de trekkene ved virkeligheten som kan erkjennes fra et universelt, desinteressert ståsted kan si noe om virkeligheten. Dermed kan vi åpne for muligheten at også oppfatninger og påstander som handler om erkjennelser som er avhengige av vår partikulære konstitusjon kan være sanne, gitt at de oppfyller betingelsene for at noe skal kunne være sant.

I tillegg har vi kommet et stykke på vei i redegjørelsen av hvilke erkjennelser som kan være grunnlag for sanne etiske oppfatninger. Med Taylors redegjørelse av hvordan erkjennelsen av etisk gyldighet er avhengig av at vi har vi sett at disse erkjennelsene må handle om de tingene som er relevante for en meningsfull tilværelse på en slik måte at de er konstitutive for en slik etterstrebbelsesverdig tilværelse og ikke bare et middel for å oppnå den. Dette følger av Taylors redegjørelse for hvordan forestillingen av, og orienteringen etter, noe som er etterstrebbelsesverdig i seg selv er en nødvendig del av vårt etiske rammeverk og konstitutiv for vår aktørstatus. I tillegg kan vi si at de etiske oppfatningene som kan kalles sanne må være universelle i den forstand at denne sannheten også må kunne erkjennes av andre. Som vi så under Wiggins redegjørelse fra sannhet så følger dette av at en setning eller påstand, for å kunne ha mening, også må ha betingelser under hvilke ytringen av den må sies å være sann. Ettersom mening og språk bare kan være en felles sosial praksis må det etiske saksområdet være av en slik art at erkjennelsen av omstendighetene som gjør at vi kaller en oppfatning eller påstand sann også må kunne erkjennes av andre. På samme måte som det ikke kan finnes privat språk kan det heller ikke finnes privat sannhet. Dette betyr imidlertid også at erkjennelsen av etisk gyldighet er betinget av ulike kulturer og språksamfunn ettersom språklig praksis er en del av en sosial felles praksis, det vil si, et samfunn eller en kultur. Imidlertid er ikke kulturer isolerte entiteter. Vi kan lære oss språk og utveksle meninger med personer som har helt annen bakgrunn enn oss. Hvis det etiske saksområdet skal være av en slik art at det er tilstrekkelig grunnlag for at etiske oppfatninger kan være sanne så må vi også vise at meningen til våre etiske termer refererer til en virkelighet som kan være tilstrekkelig grunnlag for enighet. Med andre ord at uenighet kan avgjøres ved at vi refererer til vår felles virkelighet.

#### *4.1 Det etiske mangfoldet*

Imidlertid er det nettopp dette den moralske relativisten bestrider og det kan se ut som om hans påstander om at også den fenomenologiske virkeligheten ikke er tilstrekkelig for å kunne avgjøre hva som er etisk sant blir forsterket av det etiske mangfoldet vi er eksponert for samt den situasjonen vi som moderne mennesker befinner oss i at det ikke lenger ser ut til å være noen sikre svar med tanke på hva som er godt eller riktig. Taylor er bare en av mange som peker på at vi befinner oss i en kultur for hvilke ingen etiske rammeverk er udiskutable. Han beskriver hvordan vi, selv om vi kan være sikre i våre moralske overbevisninger, allikevel, nå mer enn noen sinne tidligere, er klar over at dette bare er et alternativ blant mange. Mange har beskrevet dette ved å si at vi ikke lenger har noen felles horisont (Taylor, 1989, s. 17). Vårt

pluralistiske samfunn er utvilsomt også en bidragsyter til en slik relativisme. En erkjennelse av andre etiske rammeverk tematiserer hvordan etiske oppfatninger, også våre egne, følger og er et produkt av en kulturell sosial omgang med hverandre og verden. Spranget derfra til at våre moralske oppfatninger bare er et produkt av kultur er kort. I tillegg er det enklere med en slik relativistisk holdning. Både fordi det gjør at man ikke trenger å revurdere sine egne etiske oppfatninger i lys av alternative etiske rammeverk og fordi man har en unnskyldning for ikke å ta affære ved oppfatninger av urett.

I *After Virtue* (1981) peker Alasdair MacIntyre på at et gjennomgående trekk ved moderne moralsk debatt er at posisjonene i den er konseptuelt inkommensurable. Argumentasjon om hva som er riktig og galt handler som vanlig om å få konklusjonene til å følge av premissene, men i den grad vi er uenige i premissene så opplever vi problemer med å finne en felles grunn som kan benyttes til å løse uenigheten (MacIntyre, 2007, s. 8). Både MacIntyre og Taylor viser hvordan dette er et resultat av lange historiske utviklinger i epistemologi, ontologi, vår forståelse av hva det vil si å være en aktør og moralske idealer som alle henger sammen med og påvirker hverandre. De epistemologiske fordommene som ligger til grunn for relativistiske og moralskeptiske argumenter har vi imidlertid allerede behandlet ved å vise at spørsmålet om vi kan ha etisk viten ikke handler om hvorvidt våre oppfatninger kan vises å være gyldige fra et universelt perspektiv enten det er med Mackies krav om direkte empirisk erkjennelse eller Williams' krav om en forankring i en "absolute conception". I stedet har vi, både gjennom Wiggins og Taylor, sett at etisk sannhet må forankres i våre partikulære aktørperspektiver ettersom det etiske saksområdet handler om vår forståelse av hva som er relevant og vår befatning med verden og hverandre. Denne forståelsen er bare mulig ved en erfaring av hva det vil si at noe er etisk relevant.

Den moralske relativisten som vi innledet med hevder at hans relativisme står sterkt selv uten de epistemologiske argumentene med henvisning til våre vanskeligheter med å komme til enighet om moralske prinsipper samt utbredelsen av holdningen at vi må være forsiktige med å tre våre egne moralske standarder over hodet på andre. Hvordan begrepene moralsime og moralist er effektive grep for å hevde at noen kommer med krav de ikke har grunnlag for er et tegn på dette, utbredelsen av mer eller mindre relativistiske holdninger av typene, "dette er det rette for meg/oss/vår kultur, de andre kan ikke komme her å fortelle oss hva som er rett og galt/etterstrebellesverdiggodt" og "de tilhører en annen kultur/klasse/samfunn; hvorfor skal vi blande oss inn i deres indre anliggender?" er et annet. Poenget til vår moralske relativist er at selv om epistemologiske fordommer og naturalistiske

forklaringsmodeller kan ha bidratt til utbredelsen av relativistiske holdninger så er ikke en ny metafysisk modell som plasserer moralens ontologi i den virkeligheten vi omgår og hvor de etiske spørsmålene oppstår tilstrekkelig for at vi kan hevde at etiske oppfatninger er sanne. Hans påstand er at våre etiske oppfatninger er så knyttet til kultur, samfunn og sosiale grupperinger at vi ikke kan ha noen håp om den typen konvergens som et saksområde må kunne gi opphav til for at vi kan ha sanne oppfatninger om det. Men er det slik?

Vår moralske relativist har ved nærmere ettersyn ikke et veldig sterkt argument. Det eneste han har å vise til er at det finnes et stort mangfold av etiske rammeverk og motstridende oppfatninger om hva som er etterstrebellesverdig, hva som krever vår respekt, hvilken respekt vi skylder andre og så videre. Posisjonen hans innebærer mer en påstand enn et argument ettersom vi allerede har vist at de ontologiske antakelsene om at moral ikke handler om det virkelige er uholdbare. Like fullt må påstanden imøtegås ettersom det tross alt er tilfelle at det finnes mange ulike og til tider motstridende rammeverk og oppfatninger. For å vise at dette faktum ikke underminerer muligheten for at våre etiske oppfatninger kan være sanne må vi vise to ting ved det etiske saksområdet. For det første må vi vise hvordan det er et saksområde som kan være et grunnlag som gjør at vi kan komme til enighet og den typen konvergens som et saksområde må kunne være opphav til for at setningene som omhandler det kan være sanne. For det andre må redegjørelsen for det etiske saksområdet også kunne forklare hvorfor det er slik at en slik utbredt uenighet har oppstått og hvorfor vi, som vi noen ganger gjør, kan synes det er vanskelig å gi tydelige og ikke minst overbevisende svar på hvorfor våre etiske oppfatninger er sanne.

#### 4.2 Relativistiske argumenter

“The aim of relativism is to *explain away* a conflict and this involves two tasks. It has to say why there is no conflict and also why there looked as if there were one.” (Williams, 1985, p. 175) Her ser det ut til at vår relativist umiddelbart får et problem. På den ene siden går han med på at våre etiske oppfatninger handler om erkjennelser av en felles virkelighet, og at de derfor kan være sanne. Samtidig hevder han at etisk sannhet er underdeterminert og at vi derfor ikke kan være enige. Men hva er det da en eventuell uenighet handler om? Vår relativist kunne ha svart at uenigheten bare er tilsynelatende. Forståelsen av etisk gyldighet handler om å forstå under hvilke betingelser etisk språk appliseres korrekt eller ikke. Det følger at erkjennelsen av betingelsene er kulturelt betinget i og med at den språklige praksisen hvor vi lærer oss gyldighetsbetingelsene for våre etiske oppfatninger også vil være en kulturell praksis. Og her kan relativisten skyte inn poenget sitt at våre etiske oppfatninger

derfor er kulturelt betinget fordi hvordan vi erkjenner noe som gyldig er formet av vår kulturs partikulære særtrekk. Meningen til vårt etiske vokabular kan dermed bare erkjennes av de som også deler vår kultur.

Vi kan vise at dette argumentet ikke holder. Hvis relativisten hadde rett så ville uenighet om etisk gyldighet bare tilsynelatende være uenighet ettersom erkjennelsen som ligger til grunn for meningen til vårt etiske vokabular vil være forskjellig fra kultur til kultur og vil innebære ulike ting. Uenighet ville da bare være en følge av feilaktig oversettelse av et etisk ladet begrep fra den ene kulturen til et etisk ladet begrep som egentlig betyr noe annet. Den moralske relativisten vil dermed måtte hevde at selv om vårt etiske vokabular dreier seg om vår felles virkelighet så er de egenskapene ved virkeligheten som ligger til grunn for våre etiske oppfatninger bare erkjennbare ved medlemskap i en kultur. Dette er en lite holdbar posisjon. For det første så er ikke kulturer isolerte entiteter som dette argumentet forutsetter. “A fully individuable culture is at best a rare thing. Cultures, subcultures, fragments of cultures, constantly meet one another and exchange and modify practices and attitudes.” (Williams, 1985, p. 175) I tillegg ville en slik streng avhengighet av språklig samfunn innebære at vi i stor grad ikke engang ville kunne forstå hverandre hvis det hadde vært slik at meningen til vårt etiske språk var strengt avhengig av deltakelse i de kulturer og praksiser som vi får vår etiske erkjennelse av. Vi tilhører og deltar ikke bare i én bestemt kultur, subkultur, tradisjon eller sosial gruppe, men et mangfold hvis grenser alltid er både skiftende og uklare. I tillegg reflekterer vi forskjellig rundt forholdet mellom alle de ulike etiske og moralske erkjennelsene våre ettersom dette mangfoldet av etiske erkjennelser aldri presenterer seg for oss som en konfliktløs, fullstendig kommensurabel pakke. Dette er også tydelig ettersom vårt etiske vokabular ikke har en slik lokal betydning. Det er ikke vanskelig å finne mening for begreper som “må”, “kan”, “rett” og “galt” for eksempel hvis betydning er såpass lite lokal at vi, hvis vi kan forstå hverandre, kan diskutere disse tingene og være uenige (Wiggins, Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, 1987, s. 164).

Kan vi formulere posisjonen på en annen måte? La oss gå tilbake til det sentrale relativistiske poenget, at virkeligheten, selv om den kommer med etiske fordringer på oss, ikke er et tilstrekkelig grunnlag for en konvergens i etiske dommer mellom forskjellige personer fra forskjellig bakgrunn. Et annet, og bedre, forsøk på å formulere det relativistiske poenget vil være å si, med Wiggins terminologi, at våre etiske oppfatninger både er subjektivt objektive og subjektivt ikke-objektive. Et slikt relativistisk argument vil hevde at grunnen til underdeterminertheten til våre etiske oppfatninger kommer av at våre etiske oppfatninger ikke

bare handler om hva som er etterstrebellesverdig og hva som krever vår aktelse, men også en oppfatning av hvordan vi skal veie de ulike hensyn opp mot hverandre. Når det kommer til visse etiske fordringer så vil det etiske saksområdet kunne innby til rasjonell diskusjon og enighet, problemet blir at ulike kulturer vektlegger de fordringene ulikt i forhold til hverandre, og at dette at selv om virkeligheten kan komme med etiske fordringer på oss, uavhengig av kultur, så vil ulike fordringer ofte være i konflikt og rangeringen av hvilke fordringer som er de viktigste er et produkt av kultur. Et slikt argument synes også å være nærmere kjernen til de sosiale og personlige etiske problemene vi finner så vanskelige ettersom det problematiske med etiske diskusjoner ofte dukker opp som et moralsk dilemma mellom to inkompatible etiske fordringer hvor vi kan erkjenne at begge fordringene er gyldige, men vi ikke har noen mulighet til å, på en rasjonell måte, veie de opp mot hverandre.

Dette er kanskje den største relativistiske utfordringen og jeg vil derfor utbrodere den litt mer før vi går løs på hvordan vi kan vise at de problemene som en slik posisjon avdekker allikevel er forenelig med muligheten for etisk sannhet. I *After Virtue* skisserer MacIntyre tre eksempler på påstanden at en av de mest slående karakteristikene ved moderne moralsk debatt er at de handler om en uenighet som framstår uløselig for oss. Disse eksemplene er alle gjengivelser av motstridende moralske posisjoner som er utbredt i moderne moralsk debatt, men felles for de alle er at de ulike argumentene er konseptuelt inkommensurable. Med dette menes at selv om argumentene som framsetes er logisk gyldige i den forstand at konklusjonene følger av premissene, så er de premissene som legges til grunn fra de ulike sidene slik at vi ikke kan ta rasjonell stilling til hvilke premisser som bør veie tyngst. (MacIntyre, 2007, s. 8). Et av eksemplene til MacIntyre handler om hvorvidt det er rettferdig med statlig regulering av våre ulike praksiser. På den ene siden dikterer prinsippet om likhet at vi alle har rett til like muligheter til å utvikle sine talenter og disposisjoner. En forutsetning for at like muligheter er at vi alle har et likt tilbud til i hvert fall grunnleggende utdanning og helsetilbud. Det følger at det eneste rettferdige i forhold til likhetsprinsippet er at en stat sørger for et slikt tilbud for sine medlemmer finansiert av disse medlemmene gjennom skatt. Videre følger det at ingen burde kunne kjøpe seg til en urettmessig stor del av disse tjenestene og privat helsevesen og utdanning må derfor forbys. På den andre siden følger det av vår rett til frihet og autonomi at enhver har rett til å bestemme over sine egne valg. Leger må derfor kunne utøve sitt yrke i på den måten de selv bestemmer og pasienter må få lov til selv å velge blant ulike leger. Likeens må lærere ha rett til å undervise på sine egne premisser og elever og eventuelt deres foreldre må selv ha rett til å bestemme hvor man skal få sin utdanning. Vår



rett til frihet og autonomi krever derfor både privat helsevesen og skole (MacIntyre, 2007, s. 7). Dette eksempelet viser et fellestrekk ved alle MacIntyres eksempler og er et gjennomgående trekk ved moderne moralsk debatt.

Each premise employs some quite different normative or evaluative concept from the others, so that the claims made upon us are of quite different kinds. [...] in the third example [vårt eksempel] it is the claim of equality that is matched against that of liberty. It is precisely because there is in our society no established way of deciding between these claims that moral argument appears to be necessarily interminable. [...] [It] becomes a matter of pure assertion and counter-assertion. (MacIntyre, 2007, s. 8)

Den etiske relativisten vil med et slikt utgangspunkt hevde at det finnes objektive moralske fakta, men at vår omgang med dem, hvilke hensyn som man anser å være viktigst i spesifikke situasjoner er betinget av kulturell tilhørighet. Med dette grepet unngår relativisten kritikken om at posisjonen hans forutsetter isolerte, homogene kulturelle entiteter og han kan redegjøre for hvordan vårt etiske vokabular både kan oversettes og overskride ulike grupperinger som språk og erkjennelse av etisk gyldighet er avhengig av. I tillegg unngår denne relativisten en annen kritikk som ofte rettes mot relativistiske posisjoner, nemlig at de enten selv impliserer universelt gyldige moralske antakelser og dermed motsier seg selv eller at de er fullstendig irrelevante for hvilke moralske oppfatninger vi bør ha. Dette er et klassisk problem med relativistiske posisjoner og det blir tydelig når vi stiller spørsmålet om hva en etisk relativist har å si når andre moralsystemer enn hans eget ikke begrenser seg til det samfunnet det er oppstått innenfor, men krever universell gyldighet. Relativisten har her to alternativer. Det ene er å være konsekvent og innrømme at kravet til gyldighet er et legitimt krav. Imidlertid betyr det også at relativisme ikke kan innvende noe mot et hvilket som helst verdisystems krav på universell gyldighet. Ettersom en relativistisk redegjørelse for moralsk og etisk gyldighet handler om at denne gyldigheten er betinget av deltakelse i en eller annen sosial gruppe, samfunn eller kultur så følger det at relativisme ikke kan brukes som et motargument mot gyldigheten av de etiske oppfatningene som medlemmene av den sosiale gruppen, samfunnet eller kulturen mener bør gjelde universelt. Hvis betingelsen for at vi legitimt kan holde en etisk oppfatning som gyldig er medlemskap i et samfunn, en gruppe eller en kultur så følger det at også de oppfatningene om hvilke forpliktelser medlemmer av andre grupper, samfunn eller kulturer bør holde i hevd også er legitime. Dette gjelder selvsagt også de etiske og moralske oppfatningene og idealene som gjelder for relativisten selv og de fellesskapene han er et medlem av. Relativisme har imidlertid ofte vært brukt som

et argument for at vi må avstå fra å felle dommer over andre kulturer og samfunns praksiser, men et slikt argument forutsetter at det finnes universelt gyldige etiske oppfatninger, nemlig den etiske oppfatningen om at man må avstå fra å felle dommer om andre kulturer og samfunns levemåter. I den grad relativisten hevder at denne oppfatningen bør gjelde både for våre egne og andres moralske dommer motsier han seg selv ettersom det er fullt mulig at forskjellige kulturer har etiske oppfatninger som innebærer at gyldigheten også gjelder utenfor deres egen sfære.

Dette er ikke et problem for vår delvise relativist. Han kan nemlig hevde at hans posisjon bare innebærer at man ikke kan si noe om andre kulturers prioriteringer av hensyntaken til objektivt etiske fordringer, men vi allikevel kan komme fram til objektivt etiske fordringer. Denne relativistiske posisjonen innebærer dermed et skille mellom spørsmålet om hva som er våre objektive etiske fordringer og spørsmålet om hvilke fordringer som bør veie tyngst. MacIntyres skisse av det problematiske ved moderne moralsk argumentasjon og debatt impliserer at de grunnleggende moralske orienteringspunktene våre må formuleres som generelle prinsipper og at problemet som våre handler om hvordan vi skal kunne applisere disse prinsippene. Dette skillet mellom spørsmålet om generelle prinsipper og spørsmålet om hvordan de bør appliseres i ulike partikulære situasjoner hvor ulike prinsipper står mot hverandre er det eneste alternativet relativisten vår har for å kunne si at vi både kan si noe om objektivt etiske fordringer, men at disse ikke er tilstrekkelige for å kunne komme fram til sanne oppfatninger og påstander om hva som er riktig i partikulære situasjoner. Et slikt skille er videre nødvendig for at posisjonen skal kalles relativistisk i det hele tatt. Hvis det ikke er et slikt skille vil relativisten ikke kunne si at det er noen vesensforskjell på spørsmålet om hva som er gyldige etiske prinsipper og spørsmålet om hvordan de skal appliseres i partikulære situasjoner. Men da ville det oppstått et forklaringsproblem, hvis vi er i stand til å komme fram til objektivt gyldige etiske idealer i lys av hva det vil si å være en aktør, hvilke hensyn som gjør seg gjeldende for oss og så videre, hvorfor kan vi ikke også si noe om hvilke idealer som bør vektlegges i ulike situasjoner? Det at vi simpelthen synes det er vanskelig er ikke et argument for at det er umulig.

Jeg vil argumentere for at vi kan forklare denne vanskeligheten på grunn av det etiske saksområdet selv og at den faktiske diversiteten i etiske oppfatninger derfor ikke er en grunn til en relativistisk posisjon. Jeg vil også vise hvordan relativistens forutsetning om at det bare er etiske prinsipper vi kan si er etisk objektivt gyldige er en misforståelse. Forestillingen om at bare etiske prinsipper kan være objektivt sanne er å snu forholdet mellom generelle etiske

prinsipper og partikulære etiske oppfatninger på hodet. Dette er en forestilling som selv bidrar til appellen til en begrenset relativitet og mitt argument vil dermed også på denne måten vise hvordan en relativistisk posisjon er uholdbar samt at relativismeproblemet ikke er trussel mot muligheten av etisk sannhet.

Det følger at den relativistiske posisjonen vi har foran oss også selv er en moralsk posisjon, og vi har fram til nå bare sett på denne posisjonen fra et generelt perspektiv, det vil si, uten å spesifisere akkurat hvilke etiske idealer som en slik posisjon vil være tilbøyelig til å holde for objektivt gyldige. Vi var innom hvordan en viss relativisme kanskje er en mer utbredt holdning nå enn tidligere. Akkurat hvor stor vekt som er tillagt egne moralsystemer og akkurat hvor tolerant ulike samfunn og kulturer tidligere har vært overfor avvikende verdssystemer har selvsagt variert, men det er allikevel slik at en viss forsiktighet i forhold til å dømme andres moralske praksis er utbredt. Dette kommer ikke bare av at vi lever i en tid hvor flere både lever tettere på og har bedre kjennskap til alternative oppfatninger av det etterstrebellesverdige og det riktige. Ei heller kommer det bare av at vitenskapens epistemologisk modell ligger dypt i oss. Taylor peker på hvordan også moralske og etiske idealer som er sentrale for oss bidrar til en tilbakeholdenhet i forhold til andres oppfatninger av etterstrebellesverdige og riktig.

#### *4.3 Et partikulært saksområde*

Etiske spørsmål oppstår med at vår aktørstatus stiller oss ovenfor nødvendigheten av grunner for handling. At svarene på våre etiske spørsmål er avhengig av en erkjennelse av hva det vil si at noe presenterer seg for oss som etterstrebellesverdige, noe som krever vår respekt og fordrer visse typer handling er derfor ikke noe å stusse over. Det er dette utilitaristiske teorier har forsøkt å bruke som grunnlag for en moralteori. En av grunnene til at utilitaristisk teori i mine øyne kommer til kort når det gjelder å rettferdiggjøre våre handlinger er at de subsumerer all etterstrebellesverdighet under en målestokk. Dette overser diversiteten i etterstrebellesverdighet og at det å måle alle de ulike formene for etterstrebellesverdighet opp mot hverandre for å rangere dem selv er en etisk øvelse som forutsetter etiske standarder, standarder som utilitaristiske teorier ikke kan tilby. Imidlertid betyr ikke denne utilitaristiske utilstrekkeligheten vi må se bort fra hvilke følelsesmessige responser vi har i møte med ulike situasjoner. Våre følelser av smerte og glede er helt sentrale for vår forståelse av hvorfor noe er etterstrebellesverdige. Poenget er imidlertid at våre etiske oppfatninger ikke kan reduseres til slike følelser. For det første er disse for det er av så ulik natur at vi ikke kan rangere våre følelsesmessige responser i særlig presis grad uten en etisk oppfatning om hvilke følelser som

er mer etterstrebellesverdige enn andre. For det andre kan de ikke reduseres til slike følelser fordi, som vi så med Taylor, vårt aktørskap fordrer at vi bare kan være aktører innenfor et etisk rammeverk.

Dette viser at det etiske saksområdet i sitt vesen er partikulært i den forstand at det både handler om konkrete situasjoner og at det bare er erkjennbart ut i fra våre situerte aktørperspektiver. Dette saksområdet har ikke bare utgangspunkt i at erkjennelsene av dem alltid er partikulært situert, dette gjelder for alle våre erkjennelser simpelthen fordi vi alltid er situert. I gjennomgangen av objektivitet i forrige kapittel så vi hvordan Wiggins viser at vi har to kategorier av objektiv sannhet, subjektiv objektiv sannhet og ikke-subjektiv objektiv sannhet. Det som kan være ikke-subjektivt objektivt, deskriptive oppfatninger og påstander om man karakteriseres av at saksområdet selv og ikke vår erkjennelse av det er uavhengig av vår partikulære situasjon. Denne uavhengigheten gjør at man kan fremsette generelle påstander som ikke spesifikt omhandler en partikulær situasjon, selv om vår erkjennelse av dem og vårt arbeid med å kunne komme med slike påstander og ha slike oppfatninger er partikulært situert. Med det etiske saksområdet forholder det seg annerledes i og med at vår erkjennelse av etisk gyldighet ikke bare er noe vi alltid gjør i en situasjon, men at saksområdet er partikulære situasjoner. Det etiske handler om hva vi bør gjøre og våre undersøkelser på det etiske saksområdet er alltid forbundet med handling i og med at dette er det ønskelige utfallet av en slik undersøkelse. Imidlertid finnes det ingen generelle handlinger, vi kan si at det finnes generelle beskrivelser av handling, men handlingen selv er alltid partikulær i det at den må gjøres i en spesifikk situasjon.

Allikevel opererer vi med generelle moralske prinsipper som vi mener det må tas hensyn til i partikulære situasjoner. Vi både former og orienterer oss etter generelle oppfatninger om etisk gyldighet basert på at de uttrykker hvordan noe er etisk relevant i mange ulike situasjoner. Men disse prinsippene vil aldri kunne være analoge med vitenskapelige lover. Både vitenskapelige generelle lover og generelle etiske prinsipper er noe vi erkjenner i lys av partikulære situasjoner, men ettersom de vitenskapelige lovene handler om forhold som ikke selv er avhengig av vår erkjennelse av dem så kan vi si at de tilfellene som demonstrerer disse lovene er instansieringer av en lov. Vi kan si at “Når ballen treffer vegg med kraft  $f$  så utøver vegg en tilsvarende motkraft,  $-f$  på ballen” og at dette er sant på grunn av Newtons tredje lov “den gjensidige påvirkningen av to legemer på hverandre er alltid lik, og motsatt rettet”(REF). Newtons tredje lov er sann, det vil si universelt gyldig, fordi den er gyldig for alle tilfeller som fanges inn av beskrivelsen “den gjensidige

påvirkningen av to legemer”. Imidlertid er også Newtons tredje lov en generell påstand ettersom den ikke omhandler en spesifikk situasjon men et forhold mellom to legemer uavhengig av hvilke andre, spesifikke, det vil si situasjonsbetingede, forhold som karakteriserer enhver situasjon som beskrivelsen “den gjensidige påvirkningen av to legemer” fanger inn. Wiggins formulerer dette poenget ved å peke på at det er en distinksjon mellom generelle og universelle påstander og oppfatninger. “As I should see it, this is a distinction between something that concerns the content of the sentence used to make a judgment and something that concerns the success or unsuccess of that judgment with respect to all pertinent cases.” (Wiggins, *Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, 2006, s. 325n25) At en oppfatning eller påstand er generell handler dermed om hvorvidt setningsinnholdet refererer til én, eller et begrenset sett situasjoner eller om de handler om alle mulige situasjoner. “Den 6. november 2012 var det presidentvalg i USA” er for eksempel ikke en generell, men en spesifikk påstand ettersom den handler om en spesifikk situasjon, nemlig situasjonen i USA den 6. november 2012. Newtons tredje lov er på den andre siden en generell påstand ettersom den beskriver alle situasjoner hvor det er en gjensidig påvirkning av to legemer. Hvorvidt en påstand eller oppfatning er universelt gyldig handler ikke den er generell eller at sannheten dens kan tilbakeføres til generelle påstander eller om den er spesifikk, men om hvorvidt en oppfatning eller påstand er gyldig i alle situasjoner som setningen kan brukes til å beskrive. Både Newtons tredje lov og “Den 6. november 2012 var det presidentvalg i USA” er universelt gyldige setninger ettersom de er sanne i alle tilfeller som setningene kan brukes til å bedømme.

Hva angår sanne etiske oppfatninger vil de alltid være spesifikke fordi de alltid handler om en spesifikk situasjon. Når det gjelder generelle påstander og oppfatninger om hva som er tilfelle, påstander og oppfatninger i en teoretisk i motsetning til en praktisk diskurs om verden, så kan de være universelt gyldige fordi saksområdet selv ikke er betinget av partikulære situasjoner. Dette gjelder ikke for det etiske saksområdet ettersom det handler om hvilke egenskaper som i ulike situasjoner er de relevante i forhold til hvordan vi skal handle. Dette betyr at moralske prinsipper, det vil si generelle etiske påstander og oppfatninger, bare kan rettferdiggjøres i lys av hvordan de kan hjelpe oss med å være oppmerksomme på de egenskapene i partikulære situasjoner som er etisk relevante. Selvfølgelig kan våre moralske prinsipper og idealer være argumenter for at vi bør revurdere våre etiske oppfatninger om en partikulær situasjon, men et universelt gyldig generelt etisk prinsipp som er sann i alle situasjoner som den kan brukes til å beskrive er det liten grunn til å tro at finnes. Og hvis noe

slikt finnes så vil det bare være gyldig fordi alle partikulære sanne oppfatninger om situasjonen som dette prinsippet beskriver uttrykker det samme. Ikke fordi det handler om fakta som er uavhengig av den partikulære situasjonen sånn som Newtons tredje lov er det.

Distinksjonen mellom er og bør handler dermed begge om ontologiske erkjennelser, men at saksområdene, i de respektive kategoriene er ulike fordi det ene handler om det generelle og det andre handler om det spesifikke. Mackie, Williams og andre skeptikere med tanke på sannhet for vår etiske oppfatninger begår dermed feilen at de tar standardene for universell gyldighet på det ene området og forsøker å applisere det på det andre for i det neste, når disse forsøkene på å finne sannhet er resultatløse, å proklamere at etisk sannhet ikke er mulig. På grunn av det etiske saksområdets partikularitet kan vi også forklare hvorfor forsøket på å finne noen universelt gyldige generelle moralske prinsipper ikke lykkes. Situasjonene vi befinner oss i er slik at de relevante egenskapene for en korrekt etisk oppfatning av en situasjon ikke bare handler om situasjonen slik den foreligger foran oss, men også våre egne ønsker, intensjoner og behov samt andre innblandede aktørers ønsker, intensjoner og behov i forhold til situasjonen.

Ettersom våre grunnleggende etiske oppfatninger handler om konkrete situasjoner følger det at det etiske saksområdet i sin natur er uendelig mangfoldig. Med andre ord så handler det etiske saksområdet om det forskjellige, i motsetning til det vitenskapelige saksområdet som handler om det som er likt i alle situasjoner. Universelt gyldige moralske prinsipper som er anvendbare, det vil si at de er generelle eller gjelder et vidt spekter spesifikke situasjoner, er uplausibelt ettersom det som har etiske fordringer på oss, de forholdene ved ulike situasjoner som er relevante er så mange og forskjellige at det er lite plausibelt at et moralsk prinsipp kan være gyldig i alle tilfeller det dekker. Vi så hvordan den generelle oppfatningen om Newtons tredje lov kan være universelt sann fordi alle partikulære egenskaper til de situasjonene som instansierer denne loven er irrelevante i forhold til gyldigheten av hvorvidt den er sann eller ikke. Hvorvidt to legemer utøver den samme kraften, men med motsatt retning er det eneste som er relevant i forhold til om denne loven er sann eller ikke og derfor antar vi at den er sann fordi den har vist seg å stemme i alle tilfeller. En tilsvarende lov er svært vanskelig å tenke seg for det etiske. For at et generelt moralsk prinsipp, eller et sett med generelle moralske prinsipper, skal være universelt gyldige må det være slik at de tar hensyn til alle egenskapene som det er nødvendig å ta hensyn til for å komme fram til en korrekt etisk oppfatning om hvilken handling som er den riktige. Disse prinsippene må gjelde over hele spekteret av situasjoner de beskriver, analogt med hvordan

Newtons tredje lov gjelder for alle tilfeller av et legeme som utøver kraft på et annet. Imidlertid er det etiske saksområdet av en slik art at det er uplausibelt at vi kan komme fram til slike prinsipper.

Sett at et moralsk prinsipp er gyldig i mange situasjoner. Prinsippet “det er galt å lyve” for eksempel. Dette er en generell påstand og for å være universelt gyldig må den gjelde i alle situasjoner som den beskriver, i dette tilfellet alle situasjoner hvor man lyver. Imidlertid er spekteret av etiske fordringer så mangslungent at man alltid kan komme opp med en hypotetisk situasjon som både fanges inn av de moralske prinsippene, samtidig som det er egenskaper ved situasjonen som krever hensyn som både ikke tas hensyn til av det moralske prinsippet og gjør at den handlingen som preskriberes av det moralske prinsippet er gal. I tillegg til at det er mange ulike ting som krever hensyn er det også slik at våre oppfatninger om hva som krever hensyn i ulike situasjoner selv er revurderbare. Og i tillegg til det igjen er det slik at hvordan ulike hensyn bør vektes opp mot hverandre også er ulikt fra situasjon til situasjon. Ta eksempelet med å lyve. Vi kan lett forestille oss en situasjon hvor andre moralske prinsipper preskriberer at det å lyve i enkelte situasjoner er den eneste riktige handlingen. Det kan for eksempel være når det er stor sannsynlighet for at ens løgn overfor en annen er den eneste hindringen for dennes utøvelse av krenkelse av en tredjepart. Men at hensynet til enhvers integritet alltid trumfer prinsippet om at man ikke skal lyve stemmer heller ikke. Hvis krenkelsen ikke er så alvorlig og man ikke kan si at sannsynligheten for at løgneren forhindrer den er overhengende stor kan det hende at man allikevel ikke er rettferdiggjort. En ytterligere vanskelighet med et sett universelt gyldige prinsipper er derfor at man ikke bare trenger prinsipper som regulerer hvilke moralske prinsipper som veier tyngst, men også prinsipper som regulerer disse prinsippene igjen.

Dette betyr ikke at systemer av moralske prinsipper er ubrukelige, tvert i mot kan de være svært nyttige for å minne oss om og hjelpe oss med å vende oppmerksomheten mot de egenskapene som i en situasjon er de etisk relevante. Men ettersom det er erkjennelsen av etiske fordringer i situasjonen som er hva våre etiske spørsmål handler om i tillegg til at situasjonene og hva som bør tas hensyn til er så komplekse og mangfoldige kan disse aldri bli noe mer enn tommelfingerregler og veivisere for våre etiske dommer.

Muligheten for etisk universell gyldighet ligger dermed i spesifikke oppfatninger som ikke handler om prinsipper, men om spesifikke situasjoner. På grunn av at det etiske saksområdet dreier seg om vår orientering i konkrete situasjoner er våre oppfatninger grunnleggende kontekstavhengige, men det betyr at de også bare kan være universelt sanne

når de nettopp handler om spesifikke situasjoner, “contextualism only comes to the rescue of universalism by making full use of the conceptual resources of specificity.” (Wiggins, *Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, 2006, s. 352)

#### *4.4 Enighet i etiske oppfatninger*

Dette er i seg selv ikke nok til å tilbakevise relativisten fra 4.2 som kan hevde at vi ikke har vist at universelle etiske oppfatninger eller påstander er mulige, bare at våre moralske prinsipper er en generalisering av våre etiske erkjennelser i partikulære situasjoner og at de derfor alltid er reviderbare i lys av nye situasjoner. Ettersom erkjennelsene som ligger til grunn for de etiske oppfatningene våre i partikulære situasjoner fortsatt er avhengige av vårt medlemskap i kulturelle og sosiale grupper betyr ikke det vi har vist ovenfor at vi har noen mulighet til å argumentere rasjonelt om etisk enighet på tvers av disse gruppene. Erkjennelsen av hvilke responser våre omgivelser krever av oss er fortsatt betinget. Tilbakevisningen av en slik relativist vil kreve at vi viser hvordan en enighet i våre etiske oppfatninger er mulig ved hjelp av en felles betraktning og anerkjennelse av hvilke egenskaper som i ulike situasjoner er relevante og at en slik prosess er mulig også på tvers av samfunn, kultur og sosiale grupper. Deretter kan vi bruke den overstående redegjørelsen for det etiske saksområdets partikularitet for å vise hvorfor en slik enighet er vanskelig, men også at enighet om etisk gyldighet både forekommer, kanskje i større grad enn relativisten er villig til å innrømme, og at måten vi kommer fram til den passer med våre argumenter.

Vårt etiske vokabular kan brukes til å karakterisere ulike egenskaper ved en situasjon som på en eller annen måte er relevante for vår oppfatning om hva som er riktig å gjøre godt, skadelig, smertefullt. Dette innebærer at vår etiske oppfatning om en partikulær situasjon handler om hva slags respons ulike egenskaper ved situasjonen krever av oss og hvordan disse kravene bør balanseres mot hverandre. Gjennom vårt etiske vokabular uttrykker vi slike objekt-respons par i konkrete situasjoner gjennom karakterisering av handlinger i etiske termer. Modig, brutalt, rettferdig, prisverdig, feigt, sjenerøst og så videre. Dette er uttrykk som vi kan bruke i ulike situasjoner for å si noe om vår respons på situasjonen var den riktige eller ikke. Det er som aktører at vi kan si en respons er den riktige eller ikke, og fordi vi alle er orienterende aktører betyr det at vi også sier noe om hvorfor denne responsen er den riktige på grunn av hva situasjonen selv krever av oss. I kraft av å være orienterende aktører så kan ikke erkjennelsen reduseres til arbitrære reaksjoner overfor forskjellige egenskaper, men det betyr at vår stillingtaken også innebærer oppfatningen av at responsen overfor situasjonen er den riktige. Erkjennelsen av hvordan og hvorfor vi skal orientere oss i ulike situasjoner er noe



vi lærer å kjenne gjennom å være medlemmer i en språklig, sosial gruppe. Men ettersom et slikt medlemskap også er nødvendig for et orienterende selv følger det alle erfarer hva det vil si å erkjenne noe som etterstrebellesverdig og at noe krever våre hensyn på en måte som refererer til objektene selv i den forstand at de er felles for oss. Det at virkeligheten er felles for oss, ikke bare som rasjonelle vesener, men som rasjonelle orienterende aktører innebærer at vi kan referere til denne verden når vi argumenterer for våre etiske oppfatninger eller reflekterer over hvordan vi bør ta stilling til en gitt situasjon.

Det er en slik prosess Wiggins beskriver i “A Sensible Subjectivism” når han skriver at:

One may imagine that some candidate pairs do and some do not relate in a reinforceable, satisfying way to the subjectivity of human life at a given time. Some pairs are such that refinement of response leads to refinement of perception and *vice versa*. Others are not. Some are and some are not capable of serving in the process of interpersonal education, instruction, and mutual enlightenment. (Wiggins, A Sensible Subjectivism, 1997, s. 232)

De to tingene vi kan merke oss er hvordan disse respons-egenskap parene både revurderes oss i mellom samtidig som denne revurderingen knyttes til begrepet om en stadig bedre forståelse av hvordan våre subjektive erkjennelser inngår i våre begreper om et godt liv. Vi har dermed et grunnlag for å diskutere akkurat hvilke egenskaper som er relevante for den korrekte anvendelsen av våre etiske begreper, og dermed også i hvilke situasjoner de kan være sanne. Det vil si, ikke bare gyldige for meg eller for deg, men sanne i den forstand at våre oppfatninger er rettferdiggjort i lys av hva som er tilfelle. I vår omgang med hverandre kan vi referere til ulike egenskaper ved en situasjon som relevante for hvordan vi bør handle. Over tid vil det være slik at vi oppdager at noen av disse karakteristikene av det etisk relevante fungerer bedre enn andre for vår orientering i verden og blant hverandre. De er mer treffsikre i identifiseringen av de relevante egenskapene for hva vi skal gjøre i ulike situasjoner. For at vi skal kunne erkjenne hvordan visse etiske begreper er bedre til å plukke ut de relevante egenskapene i ulike situasjoner er det nødvendig at vi allerede har en forestilling om hva slags forhold i ulike egenskaper som har fordringer på oss. Wiggins beskriver her hvordan våre erkjennelser av etisk gyldighet både refererer til vår felles virkelighet samtidig som den er avhengig av at vi er vesener som responderer på den. Med dette kan vi beskrive mer presist hva våre erkjennelser av etisk gyldighet handler om.

Vår evne til å ha etiske oppfatninger er muliggjort på bakgrunn av at vi har ulike responser på ulike forhold i verden. Vi kan dermed forstå etiske termer som at de både

uttrykker en respons på en situasjon og uttrykker at denne responsen er en egnet respons. Vår etiske praksis handler mest grunnleggende om hvordan vi bør handle i konkrete situasjoner, så la oss si at etiske termer uttrykker en respons ovenfor en egenskap i en konkret situasjon og at denne responsen er passende til egenskapen. Hvordan en respons på en egenskap i en partikulær situasjon er etisk fordrende er ikke vanskelig å forestille seg. Ta for eksempel situasjonen at noen, A, for sin egen forlystelses skyld slår til en annen, B, ovenfor en tredjepart. I denne situasjonen kan vi karakterisere en egenskap ved situasjonen, nemlig den andres handling, for slem.

Hva innebærer denne erkjennelsen? Forståelsen av at noe er slemt handler ikke bare om en identifisering av spesifikke forhold ved situasjonen som den fysiske kraftoverføringen som er slaget, intensjonen til den som gjorde det, viten om at B ikke hadde gjort noe ovenfor A i forkant også videre. Forståelsen av hvorfor noe er slemt innebærer også at vi vet hvilke følelser denne handlingen fremkaller hos B. Smerten, følelsen av nedverdiggelse og respektløshet og så videre. Disse følelsene, vet vi fordi vi selv har hatt befatning med dem, kan ikke være ønskelige for B. På denne måten er etisk gyldighet bare erkjennbar fra et interessert perspektiv hvor noen ting ved verden framstår som et onde basert på hvilke følelser de fremkaller i oss. Hva som skiller denne redegjørelsen fra emotivistiske teorier om etisk gyldighet er at våre oppfatninger ikke bare er avhengig av våre følelser, vi også kan si noe om hvorvidt disse følelsene er berettigede i lys av egenskapene ved situasjonen. Vi har allerede sett hvordan språket, også vårt etiske språk, som en felles praksis, refererer til en delt virkelighet. Vår karakterisering av denne handlingen som slem innebærer dermed også at dette er en påstand som er gyldig for andre hvor virkeligheten utgjør vår felles standard for at en oppfatning er sann eller ikke. Spørsmålet er imidlertid hvordan virkeligheten skal kunne fungere som en standard for at våre etiske oppfatninger kan være sanne?

Som Taylor viser er vi alle, *qua* aktører, opptatt med å orientere oss i vår omgang med verden og hverandre. En viktig del av denne orienteringen, men ikke hele, er hvilke følelser ulike forhold ved ulike situasjoner framkaller i oss. Et annet fellestrekk *qua* vår aktørskap er at vi alle orienterer oss etter en forestilling om hva som er det riktige å gjøre i den forstand at vår forestilling om hva som er riktig å gjøre er totaliteten av alt våre etiske rammeverk innebærer og at dette innebærer at vi forholder oss til standarder som handler om at noe i seg selv er etterstrebellesverdig eller krever vår respekt. Ettersom denne forestillingen nødvendigvis postulerer at noe er etisk gyldig i seg selv så må vi også anse at våre oppfatninger om etterstrebellesverdighet og hva som krever vår respekt også gjelder for

andre. Imidlertid innebærer vår redegjørelse av det etiske saksområdet at dette ikke automatisk betyr at vi kan kreve at alle andre må handle i alle situasjoner i følge våre oppfatninger om hva som er det riktige å gjøre.

Det er to grunner til dette. Våre rammeverk forandrer seg, antakeligvis gjennom hele livet, i lys av nye erfaringer og andre oppfatninger som fører til en ny og bedre innsikt i hva som er etterstrebellesverdig og hva som krever våre hensyn. Dette betyr at vi ikke alltid bør utvise den samme tilliten til alle våre oppfatninger om hva som er riktig, men det betyr ikke at vi ikke kan ha tillit til noen av våre etiske oppfatninger. I stedet må vi være oppmerksomme på hvor sentral en oppfatning er for våre forestillinger om det etterstrebellesverdige og våre forestillinger om moralsk forpliktelse som vi har overfor hverandre. Ettersom våre etiske rammeverk handler om de forestillingene om hva som er det rette å gjøre på bakgrunn av hvilke rammeverk som best mulig, som Taylor sier, “ ‘makes sense’ of our lives” (Taylor, 1989, s. 58), kan vi finne ut hvor sentral en etisk oppfatning er for oss ved å se for oss hvor plausibelt det er at vi kan leve et liv som ikke inneholder den sterke evalueringen eller kvalitative distinksjonen som er virksom i min etiske oppfatning om en konkret situasjon. Dette må ikke forveksles med spørsmålet om hva som er mulig i settet av alle mulige verdener, testen er ikke hva som er logisk mulig. Testen er i hvor stor grad det er en reell mulighet for meg å leve et liv hvor denne kvalitative distinksjonen eller sterke evalueringen ikke er en del av mitt etiske rammeverk.

Vi kan gå tilbake til eksempelet ovenfor for å illustrere hva som menes med dette. Hvorfor karakteriserer vi handlingen til A som slem? Sentralt er at A påfører B smerte og nedverdiggelse. Spørsmålet blir dermed om det er en reell mulighet for meg å leve som om smerte og nedverdiggelse er en responser på situasjoner som ikke er relevante for hvordan jeg skal leve. Årsaken til dette er min kjennskap til hva smerte og nedverdiggelse er, og på bakgrunn av dette kommer vi til konklusjonen at det ikke er annet å tenke om situasjonen enn at A sin handling var gal. Imidlertid betyr ikke dette at det å påføre andre smerte aldri er rett. Med min forståelse av etterstrebellesverdighet og plikt kan jeg også konkludere med at andre hensyn noen ganger veier tyngre enn hensynet til å unngå smerte. Men er personlig forlystelse ikke en av dem. At andre hensyn også gjør seg gjeldende peker på hvordan våre etiske oppfatninger aldri kan betraktes i isolasjon. Det samme gjelder for hvilke egenskaper ved en konkret situasjon som er de relevante ettersom det aldri er slik at det bare er ett trekk ved en situasjon som er den eneste relevante. Dette peker på den andre grunnen til at vi må være oppmerksomme ved fellingen av etiske dommer, nemlig at det er mange forhold ved en

situasjon som er relevante for den korrekte etiske oppfatningen, hvorav noen er vanskeligere å ha oversikt enn andre. Ta for eksempel den relevante egenskapen ved situasjonen med A og B at motivasjonen til A er hans forlystelse. En grunn til at vi er sikre på at karakteriseringen av handlingen som slem er den riktige er at forlystelsesmotivet allerede er satt som en del av scenarioet og at erkjennelsen av forlystelse som en verdi i våre etiske rammeverk ikke veier opp for hensynet til smerte. Med andre ord er også aktørenes holdninger, oppfatninger og intensjoner relevante for en korrekt bedømmelse av handlingens etiske karakter.

At dette er relevant følger av det samme som gjorde at vi forstår hvorfor smerte og nedverdiggelse er fenomener som fortjener hensyntaken, nemlig erfaringen av at våre intensjoner og motivasjoner spiller en rolle med tanke på om noe kan være en grunn for handling eller ikke. Dette følger av at motivasjon og intensjon er uttrykk for hvordan vi veier ulike hensyn opp mot hverandre. Dermed kan vi undersøke hvorvidt en motivasjon for, eller en intensjon med, en handling innebærer en vekting av ulike etisk fordrende forhold som det er en reell mulighet at kan stemme overens med et etisk rammeverk som er en plausible kandidat for hvordan vi bør leve vårt liv. At personlig forlystelse veier tyngre enn hensynet til andres smerte og nedverdiggelse vil antakeligvis ikke passere denne testen. I lys av dette presenterer imidlertid de konkrete situasjonene hvor våre etiske oppfatninger er virksomme et problem. For hvordan skal vi ha oversikt over alle de involverte aktørenes ulike intensjoner og motivasjoner? Igjen så betyr ikke dette at vi må avstå fra å fremme våre etiske oppfatninger, påstander og krav, men at vi må gjøre på en måte som står i et rimelig forhold til hvor overbeviste vi kan være om hvilke motivasjoner og intensjoner som er virksomme, men også hvor relevante disse forholdene er. Ettersom motivasjoner og intensjoner er uttrykk for hvordan man veier ulike hensyn opp mot hverandre følger det at de involverte parter intensjoner og motivasjoner er mindre relevante i situasjoner som presenterer oss for et forhold hvor hensynet som kreves er av en slik art at de veier veldig tungt. Det vil si situasjoner hvor et hensyn veier så tungt at det er liten sannsynlighet for at noen andre forhold presenterer et hensyn som veier tyngre. Hensynet til andres liv er et slikt eksempel ettersom bare helt ekstraordinære motivasjoner for å ta en annens liv kan få oss til å forandre mening om at dette er en gal handling.

Vi har allerede trukket inn Taylor, men vi kan illustrere bedre hvordan de etiske rammeverkene som ligger til grunn for våre etiske oppfatninger handler om standarder som er sanne i den forstand at de kan revideres i lys av våre erkjennelser av virkeligheten. For at det skal være mulig å si at bruken av en etisk term er bedre enn en annen fordi den mer presist

sier noe om hvilke egenskaper som er relevante må vi ha en forestilling om hva slags egenskaper som er relevante for våre handlinger, men det er nettopp denne forestillingen som våre etiske rammeverk utgjør. Vi har her en mulighet til at vi kan bli enige om hvilke objekter som er etisk relevante for oss, men enn så lenge er denne enigheten bare mulig i den grad vi deler en forståelse av hva det er som krever hensyntaken i ulike situasjoner. Praktisk deliberasjon handler dermed om hvilken etisk oppfatning som i ulike situasjoner er den beste i lys av epistemologisk vinning.

For at vi skal ha noe håp om at våre etiske oppfatninger kan være sanne må det imidlertid også være slik at disse standardene selv kan revideres med referanse til en felles virkelighet. Det er nettopp dette som er implisert av at våre etiske rammeverk utgjør forestillingen på bakgrunn av hvilke vi kan forbedre våre persepsjoner av etisk relevante egenskaper. De forestillingene som utgjør våre etiske rammeverk er den vektingen og hensyntaken til konkrete objekter i konkrete situasjoner som er den mest plausible forklaringen av hvilke ting og fenomener som i seg selv krever at vi tar hensyn til dem i vår omgang med verden. Det er den mest plausible forklaringen på hva som er etterstrebellesverdig, og hva som krever vår hensyntaken i lys av vår konstitusjon som orienterende, selvrefleksive, rasjonelle aktører. Dermed er våre innsikter i hva som er det rette å gjøre et resultat av en sirkulær prosess hvor våre erkjennelser av hva det vil si at noe krever hensyntaken gjør oss i stand til å identifisere hvilke egenskaper ved ulike situasjoner som er relevante for våre valg samtidig som vår identifisering av disse egenskapene gjør oss i stand til å forme innsikt i hvorfor noe er etterstrebellesverdig eller krever vår hensyntaken. Denne sirkulariteten er imidlertid ikke et problem ettersom vi aldri kan sette oss uten for den fordi vi i kraft av å være aktører alltid er innenfor den. Man kan innvende at dette betyr at ettersom en universelt gyldig etisk oppfatning er avhengig av at man er en aktør som beskjeftiger seg med verden på den måten vi har skissert ovenfor så kan den ikke være sann. Men dette er å overse at også språk og sannhet bare kan oppstå blant aktører, det vil si, blant vesener som allerede er innenfor en slik sirkel.

At vi kan stille et kriterium om epistemisk vinning til våre etiske oppfatninger og våre etiske rammeverk kaller Taylor "the BA[Best Account] principle." Dette kriteriet kan brukes på flere måter. En slik er ved å vise at den ene oppfatningen, men ikke den andre er kontradiktorisk eller at den ene tar med noe som den andre har oversett, for eksempel. Imidlertid kan denne modellen ikke bare brukes til å avdekke hvorfor en posisjon innebærer en epistemisk gevinst ved å peke på andre egenskaper som vi har oversett, men allerede anser

som etisk relevante eller ved å påpeke kontradiksjoner. Den kan også brukes til å diskutere våre etiske rammeverk, det vil si vår implisitte forståelse av hvorfor ulike egenskaper ved forskjellige situasjoner har fordringer på oss. Dette skjer som oftest over tid fordi våre etiske rammeverk både er komplekse og vanskelige å eksplisitt se for seg i sin helhet. Ved deltakelse i et språkfellesskap forholder vi oss til ulike normer om hva som er etterstrebbelsesverdig og hva som krever våre hensyn, hvor vi er enige i noen, men ikke i andre. Det følger av hva vi har sagt at vi har innlemmer noen av disse normene i våre etiske rammeverk fordi de er nødvendige for vår beste forståelse av hvordan en artikulering av hvilke egenskaper som er viktige for vår orientering i verden må se ut. Imidlertid kan vi komme opp i situasjoner hvor vi opplever at våre etiske oppfatninger om hva som er etterstrebbelsesverdig ikke helt strekker til. Med andre ord at vi opplever en situasjon hvor våre etiske rammeverk er tilstrekkelig for å forklare en vår erkjennelse av at en situasjon med krever en reaksjon på oss som ikke er forenelig med våre etiske rammeverk. Vi vil dermed kunne stille spørsmål om våre idealer og over tid innse at en justering av våre forståelser av etterstrebbelsesverdighet og respekt for andres integritet er nødvendig for å forklare erkjennelsen av etisk gyldighet i spesielle situasjoner. Denne overgangen representerer en epistemisk vinning ettersom den nye forståelsen innebærer en forklaring av hvorfor vi tidligere tok feil i forhold til det som er tilfelle ettersom man nå har fått en klarere og bedre evne til å registrere de tingene som egentlig er de etisk relevante. Vi kan selvfølgelig ta feil og etter hvert komme fram til at vi var under en illusjon, men dette vil bare være mulig ved en ytterligere forbedring av våre persepsjoner av etisk gyldighet (Taylor, 1989, s. 72). Uansett er det slik at vi her har en skisse over hvordan en felles virkelighet, hvis egenskaper er felles for alle, kan være et grunnlag for våre etiske oppfatninger. Våre innsikter og oppfatninger av etisk relevans er korrigerbare i lys av hvordan de kan bidra til en “interpersonal education, instruction, and mutual enlightenment.” (Wiggins, *A Sensible Subjectivism*, 1997, s. 232) Og dette er bare mulig ved at våre oppfatninger handler om egenskaper ved en felles virkelighet som er relevante for vår orientering i verden. Med dette kan vi forsøke oss på en beskrivelse av hvordan erkjennelsen av etisk gyldighet handler om en felles virkelighet og hvordan dette kan være grunnlag for at vi gjennom en rasjonell diskurs av denne virkeligheten kan komme fram til enighet i våre etiske oppfatninger.

Vi kan derfor både diskutere våre hvorvidt våre etiske rammeverk er tilstrekkelige for å forklare våre responser på verden og diskutere hvorvidt våre responser i ulike situasjoner er berettigede i lys av våre etiske rammeverk. På bakgrunn av dette kan vi bli enige om hvilke

etiske oppfatninger om ulike situasjoner er korrekte fordi en felles, gjensidig justering av våre responser og rammeverk vil gi opphav til en epistemisk gevinst. At alle spørsmål som angår vår orientering er spørsmål vi kan bli enige om på denne måten er ikke gitt. Både Wiggins og Taylor påpeker at vi ikke har noen garanti for at alle spørsmål kan løses på denne måten (Taylor, 1989, s. 61) (Wiggins, *Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, 2006, s. 349). Men dette er ingen grunn til at vi ikke bør beskjeftige oss med slike spørsmål og argumentere om dem, etter beste evne forsøke å identifisere hvilke fenomener som krever våre hensyn og hvorfor. Ei heller er det en grunn til å stoppe den etiske diskusjonen når vi kommer til en uenighet som tilsynelatende ikke kan løses fordi vi opererer med forskjellige etiske rammeverk.

Det er ingen ting i denne redegjørelsen for hvordan erkjennelsen av etisk gyldighet ikke er arbitrær og hvordan vi kan argumentere for hvorfor erkjennelsene våre er korrekte som tilsier at den vår argumentasjon om etisk gyldighet bør begrense seg til kultur, samfunn eller sosial gruppe. Påstanden til talsmannen for relativisme på grunn av underteterminerthet handlet om at våre muligheter til å bli enige om etisk gyldighet avhengig av at vi på forhånd har rammeverk som er tilstrekkelig like, men at disse rammeverkene selv var knyttet til kontingent medlemskap i ulike kulturer, samfunn og sosiale grupper. Men våre rammeverk er ikke statiske, og også disse kan diskuteres i lys av vår felles virkelighet og dens relevans for våre handlinger og liv. Imidlertid viser redegjørelsen overfor at denne enigheten er mye vanskeligere å komme fram til, og krever både vår fantasi, forestillingsevne samt vilje og evne til å sette inn i hvorfor andre har ulike oppfatninger med tanke på hva som skal til for at en egenskap skal være etisk relevant. Nå er vår relativist fiktiv, men det er ikke vanskelig å finne relativistiske holdninger av denne typen og vår redegjørelse ovenfor peker i hvert fall på en grunn til at det er slik. For mens argumentasjon om etisk gyldige egenskaper hvor våre etiske rammeverk er like nok til at vi kan det handler om hvem som er uoppmerksomme i forhold til hvilke egenskaper som situasjonen presenterer for oss kan mye lettere løses i situasjonen selv.

Når det kommer til våre rammeverk er det ikke like lett ettersom de konstitueres av våre erkjennelser av hva vi opplever som etisk gyldig i mange ulike situasjoner. Dermed vil det å komme fram til en tilstrekkelig enighet om våre etiske rammeverk som ligger til grunn krever som regel både tid, oppmerksomhet og ydmykheten til å innse at de erfaringene av etisk gyldighet som er grunnlaget for våre egne etiske rammeverk er begrensede. For, ettersom våre etiske rammeverk er formet på bakgrunn av erfaringer av hva som har etiske

fordringer på oss i de utallige konkrete situasjonene som utgjør våre liv som orienterende aktører er disse oppfatningene å likne med, for å gjengi Wiggins' sitat av C. S. Peirce, "a cable whose fibers may be ever so slender provided they are sufficiently numerous and intimately connected" (Wiggins, *Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, 2006, ss. 331-332 og 349). Moralsk enighet krever mye av oss og det at vi ikke kan komme fram til noe enkelt moralsystem, noen regulativ universelt gyldig moralsk disiplin, eller noe sett med moralske prinsipper som kan gi oss en snarvei til korrekte etiske oppfatninger er ikke noe fritak fra "the torment of thinking, feeling and understanding that can actually be involved in reasoned deliberation" (Wiggins, *Deliberation and Practical Reason*, 1987, s. 237)

Våre diskusjoner om hvorfor ulike egenskaper ved en situasjon jar etiske fordringer på oss krever at vi etter beste evne forsøker å identifisere i hvor stor grad disse grunnene handler om erkjennelser av etisk gyldighet som det er rimelig at også andre har hatt befatning med. Hvor mye tilbakeholdenhet og forbehold vi bør utvise i våre påstander om det rette og det gode overfor noen som er uenige med oss er dermed avhengig av i hvor stor grad det er rimelig å anta at de erfaringene vi har av etisk fordring kommer fra situasjoner som er allmenne. For enkelte deler av våre etiske rammeverk står klarere for oss enn andre. Med Peirces billedspråk er dette de tjukkeste kablene i våre etiske rammeverk ettersom fibrene som utgjør den, det vil si de konkrete erfaringene av hvordan denne oppfatningen peker ut egenskaper som er sentrale til hvordan vi bør handle, er mange og entydige. I den grad dette handler om situasjoner som det er rimelig å anta at er tilstrekkelig like til at mennesker i alle kulturer og alle samfunn beskjeftiger seg med dem kan vi også hevde våre oppfatninger med større styrke.

Et eksempel på en etisk oppfatning som vi har stor tillit til at vi har forstått rett er oppfatningen om at slaveri er et onde og vi kan forklare dette på samme måte som vi redegjorde for hvorfor noe var slemt ovenfor. Vår oppfatning av at slaveri er et onde er ikke fordi vi selv ville følt oss ukomfortable, for å si det mildt, hvis vi hadde vært slaver, men fordi karakteriseringen av slaveri som onde er den eneste måten å karakterisere dette fenomenet med hva det innebærer av smerte, frihetsberøvelse, nedgradering av et moralsk subjekt og så videre. Videre er erfaringen av hva dette innebærer og at dette innebærer en erkjennelse av at dette dreier seg om onder noe vi har all grunn til å anta at gjelder for alle. Vi kan dermed hevde at alle burde ha en slik oppfatning ettersom erkjennelsen av disse tingene som et onde er universell fordi de er uforenelige med våre bestrebelser på å orientere oss etter våre forestillinger om et etterstrebellesverdig liv, uansett hva annet denne forestillingen innebærer.



Men ettersom vi derigjennom refererer til en standard som er uavhengig av oss selv kan det ikke være bare for oss at disse standardene gjelder. Når vi så tar inn over oss hvilke konkrete situasjoner som slaveri innebærer så ser blir det klart for oss at vi ikke kan si annet om disse situasjonene enn at det er galt. Hvis man spør hvorfor kan vi svare, ved å peke på hva det innebærer. I og med at dette er uforenelig med vår beste forståelse av hva det vil si for en selvrefleksivt orienterende aktør kan det ikke være annet enn et onde. Men ettersom vi erkjenner disse tingene som onder, ikke fordi vi føler ubehag ovenfor dem men fordi disse situasjonene selv er onder for de som befinner seg i den refererer vi til onder som er uavhengige for oss som betyr at vi kan følge opp med spørsmålet, hva er grunnen til at disse ikke fortjener det samme hensynet i denne situasjonen som du selv? Det er dermed opp til forkjemperen for slaveri å si hvorfor. Men det er vanskelig å se for seg en rettferdiggjørelse som holder. Alle de tradisjonelle rettferdiggjørelsene om rase for eksempel holder ikke nettopp fordi vi ikke kan forstå hvorfor rase skal være en egenskap som er relevant for vår etiske bedømmelse av situasjonen. En slik rettferdiggjørelse ville innebære å peke på hvorfor rase er en relevant egenskap å ta hensyn til for våre oppfatninger om hvordan vi bør handle. Men hvordan skulle det se ut? Men hva med at oppfatningen om at slaveri er et onde bare er en moderne oppfatning som i et historisk perspektiv bare nylig har fått særlig utbredelse? Vi må ikke glemme at selv om våre erkjennelser av etisk gyldighet bare er mulig for oss som medlemmer av et kulturelt språkfellesskap så betyr ikke det at alle verdier en kultur lærer oss er velbegrunnede. Kultur har også en enorm makt til å opprettholde av moralske systemer som er dypt uriktige. Våre erkjennelser av at våre etiske rammeverk og etiske oppfatninger er gale og må forandres eller forkastes krever også at vi vender oppmerksomheten mot våre etiske oppfatninger og rammeverk og spør oss, men hvorfor er dette riktig. Oppfatningen av slaveri som noe galt var ikke noe som fikk fotfeste i den moderne vesten før modernitetens tematisering av etisk universalitet tvang oss til å se nøyere på hvorvidt egenskaper som tidligere ble ansett som etisk relevante, egenskaper som rase, klasse og kjønn virkelig er relevante. Og selv etter en slik tematisering tok det lang tid før denne innsikten ble utbredt.

At det etiske saksområdet refererer til en felles virkelighet og derigjennom kan gi opphav til enighet i lys av referanse til denne felles virkeligheten betyr at de to mest problematiske sannhetskriteriene kan tilfredsstilles for setninger som omhandler spesifikke situasjoner. Dette var Wiggins kriterium (5) og (2'). Kriterium (5) sier at to ting, for at de skal være sanne også må kunne være sanne samtidig, med andre ord, at alt sant må være konsistent med alt annet sant. Mye av problemet med etisk sannhet har vært at man har forsøkt å komme

fram til universelt gyldige moralske prinsipper som kan forklare hvorfor våre konkrete oppfatninger i forskjellige situasjoner er sanne. Men som vi har sett er ikke dette mulig. Vår påstand er at etiske oppfatninger og påstander om hva som bør gjøres i en partikulær situasjon kan være sanne. Men for at dette skal være mulig må saksområdet være slik at man ved to inkonsistente påstander har en mulighet til å finne ut av hvilken som er den korrekte ved hjelp av referanse til en felles virkelighet. Dette har vi vist ovenfor. Kriterium (2') sier at en forutsetning for at en setning  $s$  som uttrykker at  $p$  kan være sann, må det være omstendigheter i lys av hvilke vi kan erkjenne at  $p$ . Vi ser nå at å peke på slike omstendigheter ved virkeligheten ikke i seg selv er problematisk. Det er ikke snakk om projeksjoner av våre egne verdier på en nøytral "egentlig" verden fordi det grunnleggende ontologiske nivået er den virkeligheten vi handler i og dette er en virkelighet som selv er etisk ladet i og med at den selv inneholder grunner for handling. Disse grunnene, sammen med det faktum at vi er aktører som må vurdere hvilke grunner som er tilstrekkelige for handling gjør at vi, basert på disse to tingene har en oppfatning om det etterstrebellesverdige og det rette som handler om virkeligheten selv og kan begrunnes ut i fra den.

#### *4.5 Konkluderende bemerkninger*

I denne oppgaven har jeg undersøkt hvorvidt våre etiske oppfatninger kan rettferdiggjøres ved at de er sanne. Kan vi konkludere med at det er tilfelle? Det korte svaret er at, ja de *kan* være sanne og dermed rettferdiggjorte. Det etiske saksområdet handler om hvordan virkeligheten er relevant for vår orientering i verden og ettersom denne virkeligheten er vår felles virkelighet og vi alle er aktører som må forsøke å finne holdepunkter i den ved hvilke vi kan orientere oss kan vi også, med å referere til fenomener i vår felles virkelighet og komme fram til oppfatninger om hva vi bør gjøre som er universelt gyldige for alle aktører. Imidlertid har vi også sett at i praksis er det etiske saksområdet av en slik art at det er sjelden vi kan si helt sikkert at en etisk oppfatning er sann. Det er dermed riktigere å si at våre etiske oppfatninger kan være rettferdiggjorte fordi vi kan aspirere til sannhet. Det kan se ut som om vi ikke har kommet langt ettersom vi ikke har etablert noen sikker metode for hvordan vi kan komme fram til sanne etiske oppfatninger. Allikevel vil jeg hevde vi har gjort noen fremskritt.

For det første har vi etablert at det er en misforståelse å anta at våre etiske oppfatninger ikke kan være sanne fordi bare oppfatninger som er rettferdiggjorte fra et desinteressert perspektiv kan være sanne. Dette er et viktig poeng fordi det viser at det er en meningsfylt geskjeft at vi i fellesskap forsøker å komme til enighet og tester holdbarheten i våre etiske oppfatninger.

For det andre har vi vist hvordan relativisme ikke er et holdbart etisk rammeverk og at vi derfor både kan kreve en begrunnelse for andres praksiser som vi anser for urettferdige og gale og at de møter våre argumenter med sine. På samme måte må vi også etter beste evne forsøke å bedømme gyldigheten til deres argumenter og gjøre vårt beste for å ta inn over oss hvorfor de fenomenene som disse argumentene hevder er etisk relevante og se om våre egne oppfatninger bør justeres i lys av dette. Dette begrenser seg verken til kultur, samfunn, grupper, sosiale grupper eller politisk ståsted.

For det tredje har våre undersøkelser av det etiske saksområdet og hva det vil si at noe har etiske fordringer på oss og hva våre etiske rammeverk innebærer. Dette er kanskje det aller viktigste fordi det forteller oss noe om hvordan vi skal gå fram for at vi, i våre bestrebelser på å finne ut hva vi skal gjøre, kan aspirere til sanne etiske oppfatninger, noe som er essensielt for at vi skal kunne si at våre handlinger er rettferdiggjorte.

Selv om denne oppgaven er en metaetisk undersøkelse av muligheten for at våre etiske oppfatninger kan være sanne peker dette siste poenget på at vår redegjørelse også peker fram mot normative konklusjoner. Vi har allerede gitt en skisse, om enn en svært vag skisse, om hvordan etiske oppfatninger kan rettferdiggjøres ved å henvise til vår aktørstatus og våre erfaringer av hvordan virkeligheten er etisk ladet. En utfylling av denne skissen og utformingen av en normativ teori basert på våre metaetiske resultater mener jeg i hvert fall er verd å utforske, men det krever mer plass og tid enn jeg har til rådighet. Imidlertid følger det også etiske fordringer av at vi kan aspirere til sannhet i våre etiske oppfatninger og disse vil jeg kort skissere. Av våre etiske rammeverk har vi sett at våre oppfatninger om at en handling i en konkret situasjon er den riktige handler om at den enten er en del av det etterstrebellesverdige, følger av vår plikt overfor andre eller begge deler. At vi i våre etiske oppfatninger kan aspirere til sannhet betyr at det finnes en handling som er riktig. Dette betyr ikke at det for enhver situasjon er én handling som er den riktige eller en gang at det i alle situasjoner finnes noen handlinger som er de riktige i det hele tatt. Allikevel betyr det at vi bør forsøke, i ulike situasjoner, å engasjere oss i å aspirere til sanne etiske oppfatninger om den og i hvor stor grad dette er mulig. For hvis det i en situasjon finnes en, eventuelt noen alternativer til, riktig handling så betyr det, per definisjon, at dette er handlinger vi bør gjøre. Nå kan det kanskje være slik at vi, i en situasjon, uforvarende kan komme til gjøre en handling som, ut i fra en ytre beskrivelse av den var, riktig å gjøre. Men, som Anscombe har vist, vil en korrekt beskrivelse av handlingen være en beskrivelse av hva som skjedde som er i samsvar med våre intensjoner. Hvis vi skal kunne si om en som handler at han eller hun

gjorde den rette handlingen så må også intensjonen til den som handlet være å gjøre det rette, det vil si, handle ut i fra de hensyn til de forholdene i situasjonen (som også inkluderer aktøren) som var de etisk relevante. For at det skal være mulig å gjøre de handlingene som vi i ulike situasjoner bør gjøre, så må vi også vite hvorfor den bør gjøres. Av dette følger at vi bør forsøke å finne ut hva som er relevant for at en handling kan være den riktige.

Det er dermed en gyldig etisk fordring at vi bør engasjere oss i å aspirere til sannhet i våre oppfatninger om konkrete situasjoner. Vi bør dermed være oppmerksomme på de etiske normene og verdiene som vår kultur, vårt politiske miljø og de sosiale gruppene vi er en del av og undersøke om de er konsistente med hverandre og om de bidrar til og er konsistente med vår mest plausible oppfatning om etterstrebellesverdighet og hva som krever respekt. Samtidig bør vi være oppmerksomme på om våre egne etiske rammeverk er en adekvat fortolkning av hva som er etisk relevant i lys av våre responser på ulike situasjoner. Videre betyr det at vi bør være oppmerksomme i de konkrete situasjonene og etter beste evne forsøke å identifisere hvilke forhold ved konkrete situasjoner som er relevante og ta høyde for at mange av disse forholdene, andres behov, intensjoner, motivasjoner og så videre, er forhold vi vanskelig kan si noe sikkert om. Ikke minst bør vi, fordi våre etiske oppfatninger gjelder vår felles virkelighet, engasjere oss i etisk diskusjon med andre samtidig som vi holder muligheten åpen for at vi bør forandre eller justere våre oppfatninger om hva som er riktig eller etterstrebellesverdig i lys av det de sier. Samtidig bør vi også ha mot til å kreve at også andre gjør det riktige i de tilfellene hvor vi til tross for erkjennelsen av at vi kan ta feil og våre beste forsøk på å unngå dette allikevel ikke kan forstå annet enn at en handling vi konfronteres med er gal. Og vi bør også være oppmerksomme på oss selv og hva Iris Murdoch kaller “the fat relentless ego” (Murdoch, 2001, s. 51) Det betyr at vi også må være oppmerksomme på våre egne motivasjoner, interesser, behov og så videre, og om våre oppfatninger, grunner for handling og valg er legitime i forhold til våre forestillinger om det etterstrebellesverdige i seg selv, og om vi selv lever opp til de etiske standardene vi setter for andre. Fordringen på at vi bør engasjere for å aspirere til sannhet i våre etiske oppfatninger står imidlertid ikke over andre hensyn som vi kommer fram til er gyldige ved hjelp av våre rammeverk og våre responser på verden, men inngår som en del av disse og må veies opp mot de i enhver partikulær situasjon på samme måte som andre hensyn.

## Litteratur

- Hume, D. (1998). *An Enquiry concerning the Principles of Morals - A critical edition*. (T. L. Beauchamp, Ed.) Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue* (Third edition ed.). London: Duckworth.
- Mackie, J. L. (1990). *Ethics; Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Murdoch, I. (2001). *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiggins, D. (1997). A Sensible Subjectivism. In S. Darwall, A. Gibbard, & P. Railton (Eds.), *Moral Discourse and Practice* (pp. 227-244). Oxford: Oxford University Press.
- Wiggins, D. (1987). Deliberation and Practical Reason. In D. Wiggins, *Needs, Values, Truth* (pp. 215-238). Oxford: Basil Blackwell.
- Wiggins, D. (2006). *Ethics - Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*. London: Penguin Books.
- Wiggins, D. (1987). Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments. In D. Wiggins, *Needs, Values, Truth - Essays in philosophy of value* (pp. 139-184). Oxford: Basil Blackwell.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Routledge.